

MULHER NEGRA: AFETIVIDADE E SOLIDÃO

Ana Cláudia Lemos Pacheco



MULHER NEGRA: AFETIVIDADE E SOLIDÃO



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitora

Dora Leal Rosa

Vice-reitor

Luiz Rogério Bastos Leal



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Ana Cláudia Lemos Pacheco

MULHER NEGRA: AFETIVIDADE E SOLIDÃO

Edufba, Salvador, 2013

2013, Ana Cláudia Lemos Pacheco
Direitos de edição cedidos à EDUFBA. Feito o depósito legal.

Ilustração da Capa

Goya Lopes

Projeto Gráfico

Alana Gonçalves de Carvalho Martins

Gabriela Machado

Lúcia Valeska Sokolowicz

Formatação

Ana Carolina Matos

Revisão

Carla Honorato

Normalização

Lucas Esperança

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Pacheco, Ana Cláudia Lemos.

Mulher negra : afetividade e solidão / Ana Cláudia Lemos Pacheco ;
[posfácio], Isabel Cristina Ferreira dos Reis. - Salvador : EDUFBA, 2013.
382 p. - (Coleção Temas Afro)

Originalmente apresentada como tese da autora (doutorado) - Universidade
Estadual de Campinas, 2008.

ISBN 978-85-232-1115-8

1. Mulheres - Brasil. 2. Negras - Brasil. 3. Raças - Brasil. 4. Solidão. 5. Afeto
(Psicologia). I. Reis, Isabel Cristina Ferreira dos. II. Título. III. Série.

CDD - 305.480981

Editora filiada à:



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,
40170-115, Salvador-BA, Brasil

Tel/fax: (71) 3283-6164

www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

À GRANDE MÃE DAS ÁGUAS, ODOYÁ

Dedico este livro à eterna amiga, Joselaide Lima (Ladinha), que seu intenso brilho ilumine o nosso caminho e as nossas vidas aqui no Aiyê.

Saudades imensas.

De sua filha.

À memória do meu pai, Walquir Dourado Pacheco, com amor e saudade.
Minha avó, Maria de Jesus Lemos, minha Musa (em memória).
Minha mãe, Terezinha de Jesus Lemos Pacheco (em memória).
Às minhas irmãs: Tânia Pacheco, Lúcia, Célia, Ceres, Walquíria e Cristina,
umas solitárias, outras não, umas com parceiros, outras não,
mas todas, ao seu modo, Mulheres Negras guerreiras.
Ao meu irmão, Waltemir Pacheco.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado da minha tese de doutorado em Ciências Sociais, defendida em 2008, na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/SP). Para atender as exigências da Editora, este livro sofreu pequenas alterações. Procurou-se tornar a leitura mais leve e menos carregada de citações e de discussões teórico-metodológicas, tão características de um trabalho acadêmico.

Na jornada inicial, contei com o apoio de minha família, meu pai, Walquir Pacheco, um homem negro de outro mundo, em sua grandiosidade e humildade; apesar da distância geográfica, esteve sempre presente em nossas vidas. Minha avó, minha musa, minhas irmãs e a meu irmão Waltemir Pacheco, pelo “denço”. Minha madrastra, Marieta Pacheco, pelo estímulo que me dera. Meus sobrinhos, a todos (as) eles (as) e a geração mais nova. Meu afilhado, Lucas Moreira Alves, o filho que toda mãe gostaria de ter. Minha Ya, Maria das Graças Guimarães, Mãe Dadá de Omolu, por ter me colocado no mundo e toda a minha Família de Santo.

Agradeço o apoio de grandes amigos (as): Maria Geny Ferreira Santo, amiga de fé, que foi a primeira pessoa a me incentivar. Ela é a responsável pela sugestão do tema, e me deu todo apoio para realizá-lo. A ela, dedico este livro.

Agradeço a minha orientadora, Suely Kofes, por tudo, pelo seu profissionalismo, sua exigência para com o texto escrito, pelas reflexões críticas e valiosas sobre o tema dessa pesquisa. Sua orientação foi essencial ao meu amadurecimento intelectual e a construção deste livro.

Ao Ronaldo Barros, amigo há um bom tempo, que colocou-me em contato com outros amigos que lá passei a conhecer: Itamarati de Lima, Núbia Moreira, Márcio Alves, Elen Peres, Claudete Gomes, Júlio Silva, Ana Maria. Às amigas de sempre: Isabel Cristina Ferreira dos Reis, Bel, pela nossa amizade de longo tempo; Joselaide Lima, pelas orientações espirituais, pelas conversas e reflexões diárias; Maria da Anunciação Silva e Rita Maria Brito, pela amizade. Ao Nilo Rosa, por ter me incentivado desde cedo pela escolha do trabalho intelectual, eterno amigo e guerreiro. À “Estrela Dalva”, pelos seus conselhos amorosos. Aos meus colegas do doutorado e à professora Mariza Corrêa (UNICAMP), pelo apoio que sempre me deu e pelo estímulo constante na produção desse trabalho.

Nessa trajetória acadêmica vivi outros momentos especiais que me enriqueceram intelectualmente e enquanto pessoa. No primeiro semestre de 2002, tive a oportunidade de desenvolver parte da minha pesquisa de doutorado na École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS), junto ao Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain (CRBC), sob orientação da Professora Dra. Marion Aubrée (Antropologia). Quero agradecê-la pela orientação, pelo apoio e pela receptividade. Ela me possibilitou explorar as melhores bibliotecas daquela Instituição e de outras, deu-me “dicas” de algumas conferências que eu deveria participar no CRBC e em outros espaços na École. Foi um momento de intensa produção intelectual.

Gostaria de agradecer, ainda, às professoras que participaram da minha banca de defesa de tese: Marisa Corrêa, Maria Coleta de Oliveira, Caetana Damasceno e Maria de Lourdes Siqueira; esta última contribuiu com observações valiosas, hoje incluídas neste livro.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP. Ao CNPq, que me cedeu a bolsa de doutorado. Ao grupo de estudo de Gênero e ao grupo de estudo de Relações Raciais da UNICAMP; esses dois grupos me ensinaram que a produção do conhecimento é um aprendizado intelectual-tenso-proveitoso e coletivo.

Ao Movimento Negro e de Mulheres Negras brasileiras, por terem contribuído para a minha formação enquanto intelectual e ativista negra. A todas as heroínas negras do passado e do presente, algumas, esquecidas pela História, outras se encontram aqui reencarnadas em mulheres guerreiras, anônimas e de grande prestígio político e simbólico. Às Creuzas, Zeferinas, Marias, Olívias, Vilmas, Dandaras, Acotirenes, Nzingas, Rosas, Anas, Terezas, Carmosinas, Mahins, Luizias, Winnies, Edenices, Valdecis, Chicas, Zezés, Dalvas, Marlenes, Camilas, Lindinalvas, Lélias, Ednas, Anas e outras mais... Axé!

*Apague-se o brilho dos olhos de expectativa do
próximo encontro.
Substitua-se o verbo encontrar por manter contato.
Substitua-se o suor das mãos enamoradas pela sequência
de beijos em boca mil.
Saiba que, mesmo acreditando em belas
histórias de amor, ainda que curtas,
os tempos pós-modernos lhe oferecerão
tirinhas de jornal: três quadrinhos nesta edição,
mais três na edição de amanhã,
e assim dia após dia.
Você pode também deparar com o
represamento das águas do amor,
que passam a ser controladas por fios, botões,
transistores e relógios de força. Assim
como uma hidrelétrica. Ou por conceitos
como o de PSF - parceiro (a) sexual fixo (a),
flutuante, fugaz. Depende da
constância do “F”.
(CIDINHA DA SILVA, 2008)*

SUMÁRIO

17	PREFÁCIO
21	A ESCOLHA DE UM “OBJETO” AFETIVO: AS MULHERES NEGRAS SOLITÁRIAS
49	PARTE I: RAÇA, GÊNERO E RELAÇÕES AFETIVO-SEXUAIS NA PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS — UM DIÁLOGO COM O TEMA
53	AS TEORIAS RACIAIS NO BRASIL: UM BREVE DIÁLOGO
87	PARTE II: AS TRAJÉTORIAS SOCIAL-AFETIVAS DAS MULHERES NEGRAS ATIVISTAS
89	CLEMENTINA: “A VOZ DA LIBERDADE”
117	DANDARA: “O OLHO DO FURACÃO”
139	ANASTÁCIA: A POLÍTICA DO AFETO
153	NZINGA: UMA MATRIARCA, FILHA DE OYÁ
163	MAHIN: UMA INTELLECTUAL NEGRA
177	PARTE III: AS TRAJETÓRIAS SOCIAL-AFETIVAS DAS MULHERES NEGRAS NÃO ATIVISTAS
179	CARMOSINA: “EM BUSCA DE UM LUGAR AO SOL”
197	ACOTIRENE: “A ALEGRIA DA CIDADE”
213	CHICA: UMA TRAJETÓRIA EM ASCENSÃO

229	WINNIE: O AMOR E O PODER
241	ZEZÉ: ASCENSÃO, AMORES, DISCRIMINAÇÕES
263	PARTE IV: "TEIAS DE SIGNIFICADOS": OS SENTIDOS ATRIBUÍDOS ÀS ESCOLHAS AFETIVAS E A SOLIDÃO
265	AS ATIVISTAS
307	AS NÃO ATIVISTAS
337	AS ATIVISTAS E NÃO ATIVISTAS
345	CONSIDERAÇÕES FINAIS
359	PÓS-FÁCIO
363	REFERÊNCIAS
377	APÊNDICE A
379	APÊNDICE B
381	SOBRE A AUTORA

PREFÁCIO

Ao livro da Profa. Dra. Ana Claudia Lemos Pacheco.

É uma honra muito grande para mim ter a oportunidade de continuar presente na trajetória de Ana Claudia Lemos Pacheco.

Estivemos juntas na direção do Movimento Negro Unificado e mais tarde participei do Ritual de Passagem na Universidade de Campinas para obtenção do seu doutorado em Antropologia. Momento privilegiado de grande intensidade, de trocas de saberes, e aprendizagens, entre pesquisas, estudos, histórias de vida, orientadas por diferentes escolas de pensamento na área da Antropologia, articuladas às outras Ciências Sociais, que tratam do fenômeno em análise.

O título deste livro, *Mulher negra: afetividade e solidão*, consiste em um tema que se inscreve entre dimensões fundamentais a serem compreendidas por todos os diferentes segmentos da população brasileira. É de interesse de toda a sociedade aprofundar o conhecimento a respeito do significado sócio-político-cultural, das representações no imaginário social que envolvem gênero, raça e posição social, sobretudo, vistos na perspectiva da articulação teoria e prática, pesquisa acadêmica, vida e dinâmica social contemporâneas.

A mulher africana, afro-americana, afro-brasileira, é uma categoria analítica imprescindível para compreensão política da cultura nacional e da sociedade brasileira, uma vez que esse entendimento estrutura relações sociais e de poder.

A autora nos explicita: “O que se pretende mostrar é que neste contexto social se definam as lógicas, que orientam processos de afetividade,

emoções, dinâmicas de identidade de relações sociais, de dominação, de estratificações, de onde partem as escolhas.” Nesta perspectiva ela sugere que “o motivo é colonizador e que o racismo e o sexismo são ideologias e práticas socioculturais, que regulam as preferências afetivas das pessoas, ganhando materialidade no corpo racializado e sexualizado, colaborando especialmente para a solidão de alguns segmentos de mulheres negras de Salvador”.

Entre as dimensões mais relevantes da análise que se concretiza neste livro, distingo a abordagem escolhida, estudando uma temática dentro o próprio universo de pertencimento da autora, pleno de simbolismo, que constituem parte do imaginário social, da realidade concreta, de um cotidiano vivido e plenamente conhecido que se amplia com as técnicas de pesquisa utilizadas. Este pertencimento e conhecimento só fortalecem a reflexão madura que a autora apresenta.

A abordagem utilizada é pesquisa qualitativa na medida em que o texto analisa a qualidade político-social e cultural do fenômeno que estuda, em um diálogo permanente entre sujeitos, conceitos e análises que se articulam cuidadosamente.

Além dos conceitos-chave são apontados, a partir dos depoimentos, questões relacionadas à preferência sexual, sexualidade, sensualidade, representações sociais, estereótipos, discriminações, preconceitos, imaginário social, movimento feminista, movimento de mulheres negras, mestiçagem e identidade étnico cultural.

Há um fio condutor que mostra em diferentes momentos, de que maneira as escolhas afetivas são permeadas de solidão, e ao mesmo tempo, motivadas e/ou alicerçadas, por racismo, sexismo e desigualdades.

A autora sintetiza seu pensamento:

É possível entender determinadas experiências emocionais como a solidão, entre dimensões da estrutura social e seu entrelaçamento com as questões de gênero, raça, posição social e outras formas de poder, historicamente instituídas numa dada cultura [...] as mulheres negras que falam neste livro têm suas origens, em sua grande maioria, na zona rural, são, foram ou descendem

de trabalho doméstico remunerado; de trabalhos manuais subalternos, o que caracteriza herança de sistemas político-econômico coloniais, que hoje sobrevivem em ofícios que constituem um mercado informal, ou na profissão de quituteiro-reconhecidas na arte de cozinhar iguarias, ditas comidas típicas.

Constata-se neste trabalho uma orientação teórico-metodológica que articula conceitos-estruturantes: raça, cor, gênero, classe, geração. É a partir desses que a cultura realiza a leitura de histórias de vida, depoimentos orais, entrevistas em profundidade e registro de percepções, além de depoimentos jornalísticos, recursos filmicos, dados demográficos, interpretando relatos de trajetórias entre falas, gestos, emoções, olhares, sonhos.

“As emoções podem dizer muito sobre cultura, sobre uma sociedade.”

“A categoria política é colocada numa atitude de pensar a solidão da mulher negra histórico-cultural e socialmente ancorada numa sociedade profundamente marcada por racismo, preconceito e desigualdades.”

“É no bojo destas estruturas que se constroem e reconstroem as identidades resolvidas ou não descobertas produzidas e reproduzidas pela dinâmica social”.

Encontraremos neste livro páginas que convivem com uma especificidade feminina de origem africana, convivendo com as determinações que marcam o dia a dia da dinâmica social brasileira.

Reencontrando este novo momento da trajetória da professora doutora Ana Claudia Lemos Pacheco, aqui tenho a oportunidade de reafirmar que o seu texto é escrito com inteligência aguda e desafiadora, fundamentado na segurança de quem conhece o mundo que trata.

São Luís do Maranhão, 04 de maio de 2011

Maria de Lourdes Siqueira

Doutora em Antropologia

Professora colaboradora do Núcleo de Pós-graduação em Administração da Universidade Federal da Bahia.

A ESCOLHA DE UM “OBJETO” AFETIVO: AS MULHERES NEGRAS SOLITÁRIAS

Em abril de 2005, foi publicada na Revista *Veja* uma matéria com o seguinte título: *Capitais da Solidão*, com o subtítulo: *pesquisa mostra quais são as cidades brasileiras com maior número de mulheres sozinhas*. A matéria citada mostra que, segundo dados do Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas (FGV), tomando como base o Censo de 2000, “a partir dos 30 anos de idade, a taxa de solidão feminina aumenta e a do homem diminui”. (CAPITAIS, 2005, p. 126) Além dos fatores demográficos, número de mulheres e homens, outras razões também foram indicadas, como a situação socioeconômica das mulheres, o nível de instrução e a região. De acordo com a referida pesquisa, a Bahia é o estado de maior concentração de mulheres sozinhas, isto é, sem parceiros; em Salvador, esse número chega a 51%.

Posteriormente, em 19 de agosto de 2005, o Globo Repórter, programa exibido nas sextas-feiras pela TV Rede Globo, confirma a matéria acima, ressaltando, entre os vários tipos de solidão (de pessoas que estão sós), a solidão afetiva das mulheres, das solteiras, aquelas que não contraíram união estável numa cidade da Bahia. Entretanto, ao ler e assistir essas matérias, respectivamente, um dado chamou atenção: quando se referia à região baiana, a pesquisa mostra uma foto de uma mulher negra, sozinha, no cenário soteropolitano; todavia, em nenhum momento, foi mencionada a “raça” como um elemento relevante nas chances das mulheres encontrarem ou não um parceiro.

Diferentemente dos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do ano de 2002, os estudos demográficos dos anos 1980 enfatizaram a importância do intercruzamento dos fatores de sexo, raça, idade e outros nas seleções conjugais da população brasileira. (BERQUO, 1987; SILVA, 1987) Tais estudos ressaltam que as mulheres negras (pretas + pardas) são aquelas que têm menores chances de encontrar um parceiro na disputa do “mercado matrimonial”, perdendo para as mulheres de outros grupos raciais, como as mulheres brancas, por exemplo.

No caso da Bahia, embora os dados apontem que Salvador é uma das cidades que concentra o maior número de mulheres sozinhas, sem parceiros¹ (SANTOS, 1996; SANTOS, 1997), não há, até agora, nenhum estudo socioantropológico que refute tais dados, sobretudo levando em consideração o recorte racial. Por outro lado, embora a Bahia, especialmente Salvador, tenha esse contingente de mulheres (acredito de maioria negra como sugere a foto da revista *Veja*), qualquer estudo de natureza antropológica, ainda que não queira, deve voltar-se para as especificidades históricas da população negra-mestiça e das mulheres analisadas nesse contexto.

Salvador é a maior cidade, fora do continente africano, que concentra a maior população de descendentes de africanos do mundo. De acordo com o último Censo de 2002 do IBGE, Salvador tem uma população composta de 80% de negros e mestiços. Além disso, é inegável a confluência de culturas e povos diferentes que aqui aportaram e se misturaram – descendentes de africanos, índios e brancos portugueses – no período da nossa formação. A miscigenação, que é uma prática histórica e cultural presente desde a formação da sociedade brasileira, vem se realizando, nas últimas décadas do século XX, muito mais pela preferência afetivo-sexual dos homens negros por parceiras não negras do que ao contrário, como indicam alguns estudos. (AZEVEDO, 1996, [1955])

1 Alguns estudos sobre arranjos familiares na Bahia demonstram que a maioria das mulheres chefes de família faz parte do grupo racial negro.

Tais práticas culturais e históricas não podem ser analisadas sem levar em consideração a forte influência dos fatores racial e de gênero na regulação das escolhas afetivas. Sendo assim, as experiências afetivas das mulheres negras de Salvador não podem ser (des) corporificadas – para utilizar um vocabulário “cientificamente correto” – de um contexto específico, no qual as relações de dominação – leiam-se entre negros e brancos, homens e mulheres – formaram a base de sua constituição. Foi sobre os corpos negros de homens e, especialmente, das mulheres que, no processo de escravidão e pós-abolição, ergueram-se grandes empreendimentos da máquina colonizadora, como afirma Moutinho (2004, p. 147), materializados no “macho branco colonizador e colonizado no poder”.

Hooks (1995), falando do contexto estadunidense acentua a necessidade de analisar como os corpos das mulheres negras são representados no período escravista e pós-escravista. Para essa autora:

[...] Mais que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas ‘só corpo, sem mente’. A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadoras para a geração de outros escravos era a exemplificação prática da ideia de que as ‘mulheres desregradas’ deviam ser controladas. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve que produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. (HOOKS, 1995, p. 469)

Tais representações sociais sobre a sexualidade e afetividade das mulheres negras estão presentes, também, no nosso imaginário cultural brasileiro. Para González (1979), as imagens das negras estão vinculadas, quase sempre, aos estereótipos de servilismo profissional e sexual, semelhante ao que Hooks (1995) afirmara em outro contexto. Segundo Gonzalez (1979, p. 13):

A mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação ‘profissional’: doméstica e mulata. A profissão de ‘mulata’ é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de ‘mercado de trabalho’ [...] produto de exportação.

Essas representações sociais passaram a fazer parte das produções discursivas do saber ocidental, sobretudo, a partir do século XIX. Os negros e as mulheres foram associados ao mundo da natureza, devido às suas características físicas e biológicas “animalescas”; às mulheres foram atribuídas as funções de “reproduzir a espécie e a raça”, como adverte Stolcke (1991).

Munanga (2004), ao estudar a história e o conceito de miscigenação, identificou que a raça (ou a miscigenação como resultante do contato sexual entre os povos) é um material biológico pelo qual se elabora “fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos.” (MUNANGA, 2004, p. 21) Para esse autor, as concepções ideológicas decorrentes das diferenças físicas observáveis entre os povos foram sendo elaboradas como justificativas políticas através do controle e do intercuro sexual com mulheres não-brancas. Munanga demonstra que, no Brasil e em outros países, foi nos corpos das mulheres negras escravizadas que tais ideologias raciais foram perpetradas.

Torna-se difícil não reconhecer como os discursos de ideologias raciais e de gênero são estruturantes e ordenam um conjunto de práticas corporais racializadas vividas pelo gênero, na sexualidade, no trabalho, na afetividade e em outros lugares sociais que são “destinados” às mulheres negras, na Bahia e no Brasil. Isso ficou evidente numa pesquisa realizada recentemente sobre a cultura negra baiana. Osmundo de Araújo Pinho (2004), um jovem negro, antropólogo baiano, identificou em sua pesquisa três tipos de estereótipos negativos sexualizados e racializados, elaborados sobre as mulheres negras na Bahia. Segundo Pinho (2004, p. 113):

A fixação da mulata não poderia permanecer incólume ao avanço da mercadoria e do espetáculo. Graças à modernidade e aos fluxos transnacionais, a Bahia agora é vista também como um território livre para o safári sexual colonial [...] A indústria que produz a Bahia como imagem e reduz a cultura baiana a *slogans*, alimenta-se do mesmo solo que faz florescer outra indústria, a do comércio sexual de mulheres e da prostituição ‘étnica’ em Salvador.

Além do estereótipo da “mulata sexual”, Pinho (2004, p. 114-115) identificou o estereótipo naturalizado da Baiana de Acarajé, que circula nos grandes centros históricos e turísticos da cidade de Salvador como uma figura folclórica “Ora, a imagem da Bahia é a repetição da imagem da crioula escrava”. O terceiro estereótipo associa a imagem da mulher negra que “é [...] a empregada doméstica, a criada e a ama-de-leite. Também nesse caso o motivo é colonial e escravista”. (PINHO, 2004, p. 115) É evidente que o autor está se referindo a tais imagens folclorizadas na forma como a sociedade percebe o trabalho das baianas de acarajé e das trabalhadoras domésticas, associando-as ao trabalho visto e tratado como se fosse escravo. Isso se expressa, inclusive, na desvalorização e desqualificação do chamado trabalho informal e doméstico, exercido por boa parte das mulheres negras na Bahia.

Assim, este livro pretende demonstrar que tais representações sociais sobre as mulheres negras no cenário baiano e brasileiro ordenam as vidas e a afetividade desses sujeitos. Ou seja, além dos estereótipos mencionados, há uma representação social baseada na raça e no gênero, a qual regula as escolhas afetivas das mulheres negras. A mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável. Tais percepções promulgadas no imaginário social e, em certa medida, no imaginário acadêmico brasileiro, inspiraram o tema investigativo deste livro *Mulher negra: afetividade e solidão*.

Entendemos, assim como Bourdieu, que as escolhas dos objetos de estudos emanam de interesses diversos e das disputas simbólicas e políticas dos agentes situados no interior de um determinado campo. Tanto é assim, que não é à toa que o tema desta pesquisa provoca reações diversas em diferentes campos: do “feminismo”, dos estudos de gênero e de relações raciais. Esses campos se cruzam, gerando conflitos que são antes políticos do que propriamente científicos. Em vários momentos esta pesquisa foi questionada por homens negros militantes e pesquisadores sobre o tema, por pesquisadoras e feministas brancas sobre a questão da solidão entre mulheres negras. Por que será que esta pesquisa sobre solidão entre mulheres negras incomoda tanto aos agentes desses campos?

Em 1980, embaladas pela explosão do feminismo negro norte-americano e do movimento negro, as mulheres negras, nesse contexto, apareceram como *sujeitos* de pesquisa. Estas enfatizaram a necessidade de pensar as diferentes experiências históricas das mulheres – inclusive o próprio feminismo “branco, de classe média e heterossexual” – que sustentava a tese de uma experiência única e universal feminina. Tal formulação não avaliava o impacto e nem a articulação das categorias de gênero-raça-classe e outras, como opção sexual, na constituição histórica das mulheres em contextos específicos e diferenciados. Segundo Dona Haraway (1990), a política das diferenças ou de identidades, produzidas nos anos de 1980 por esses novos sujeitos, foi importante para desconstruir a noção totalitária da identidade única, isomorfa do feminismo.²

Ribeiro (1995), ao analisar a trajetória do Movimento de Mulheres Negras no Brasil contemporâneo, assinalou a importância de se entender a especificidade e as diferenças entre as mulheres negras e brancas no interior do movimento feminista mais amplo. Para essa autora, um dos problemas do feminismo foi negar à especificidade das mulheres, não reconhecida nas agendas políticas mais gerais dos Encontros Feministas dos anos 1960 e 1970. As críticas foram erigidas das mulheres

2 Veja-se esta crítica em Hall (2003).

negras em relação a esse movimento. Citando Bairros, Ribeiro (1995, p. 448-449) aponta uma dessas críticas:

Quando a mulher negra percebe a especificidade de sua questão, ela volta-se para o movimento feminista como uma forma de se armar de toda uma teoria que o feminismo vem construindo e da qual estávamos distanciadas. Nesta procura coloca-se um outro nível de dificuldade [...] questões soavam estranhas, fora de lugar nas cabeças da mulher negra [...] falava-se da necessidade de a mulher pensar o próprio prazer, conhecer o corpo, mas reservava-se à mulher pobre, negra em sua maioria, apenas o direito de pensar na reivindicação da bica d'água.

As discussões sobre o corpo (GROSZ, 2000) e a sexualidade para o movimento feminista expressavam a contradição com relação à realidade concreta das mulheres negras e pobres, como afirmava Bairros. As reivindicações das negras não estavam em consonância com os projetos políticos de emancipação do feminismo; havia um desencontro histórico entre ambos. Enquanto as feministas brancas lutavam pelo direito ao aborto e pelo celibato, as negras denunciavam o processo de esterilização contra as mulheres negras e pobres; alegava-se a necessidade de planejamento familiar e não de esterilização, principal ponto de reivindicação do MMN.³ Enquanto algumas correntes do feminismo criticavam o casamento formal, a constituição de família, as mulheres negras falavam de “solidão” e da ausência de parceiros fixos, denunciando, assim, o racismo e o sexismo.

Hooks (1995), mais uma vez, lança uma pista para analisar tal “contradição” em sociedades alicerçadas sobre os sistemas do racismo,

3 Não significa afirmar que o MMN era contra o aborto, ao contrário, era a favor do aborto gratuito, mas a sua principal reivindicação estava relacionada com o controle de natalidade do Estado brasileiro, contra a esterilização em massa e, muitas vezes, involuntária, das mulheres negras. Ver esta discussão em alguns documentos produzidos em Encontros e Congressos do MMN e do MN. *Movimento Negro Unificado (1978-1988) 10 anos de luta contra o racismo*. Ver balanço do MMN nos anos 1980 e 1990 e em Núbia Regina Moreira – *O feminismo negro brasileiro: um estudo do Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro e São Paulo* (2007).

sexismo e do capitalismo. Segundo a autora, há de se considerar como os corpos femininos são produzidos historicamente. Hooks (2000) refere-se às experiências culturais diversas entre e das mulheres, especialmente, ao ato de amar. É sobre o ato de amar e ser amada que se alojam as hierarquias sociais prescritas e as representações elaboradas a respeito do corpo da negra/mestiça, estruturando suas escolhas e sua afetividade. É tentando desafiar essas hierarquias sociais que as teorias do feminismo negro possibilitam entender como certas realidades e sistemas classificatórios de mundo são modificados e ressignificados nas várias experiências das mulheres.

Sendo assim, retomando a questão da reportagem da revista *Veja Capitais da Solidão*, anunciada no início desta introdução, o silêncio da cor/raça nesta reportagem não pode ser lido, apenas, na perspectiva de gênero, mas de como o gênero (diferença) pode ser lido através da raça. Dito de outro modo, nos discursos institucionalizados hegemônicos sobre a Bahia, tais hierarquias conjugadas precisam ser ocultadas e/ou negadas na nossa constituição enquanto “Povo”, ou parafraseando DaMatta (1987), na “fábula das três raças à brasileira”, em que a mulher negra/mestiça assume um papel fundamental na reprodução ideológica desse modelo “harmônico” de Nação. Falar de afetividade, de escolhas, de solidão é colocar em xeque (desmontar) os sistemas de preferências que prescindem a ideia de brasilidade, posto que as mulheres negras aparecem como corpos sexuados e racializados, não afetivos, na construção da Nação. Daí a ocultação da “cor/raça” nos discursos sobre a “solidão” entre mulheres na Bahia, na matéria da revista citada.

Como assinalado, a década de 1980 foi um marco na ressignificação do lugar das mulheres negras. Intelectuais e ativistas do feminismo negro no contexto norte-americano questionaram a primazia dessas categorias “mulher”, “homem e mulher”, “masculino e feminino” como entidades universais e duais. Criticaram a homogeneização da categoria mulher branca, de classe média e heterossexual, assim como os gays reclamavam a sua invisibilidade nas formulações das teorias

do feminismo e nas agendas políticas desses movimentos. (BUTLER, 1990; HARAWAY, 1995)

Nesse período, o *black feminism* e as intelectuais negras começaram a formular teorias para analisarem as especificidades das mulheres negras, atentando para as suas diversas formas de experiências de classe, de região, de etnia, nacionalidade e orientação sexual. Tais teorias, denominadas de *Standpoint Theory*, deram uma contribuição importante para introdução das categorias de gênero, raça e classe nos escritos feministas. A sua contribuição foi justamente desestabilizar com a noção do sujeito uno “mulher”, atentando para as várias identidades construídas pelas mulheres negras em diferentes contextos sociais e históricos. (HOOKS, 1989)

Segundo Collins (1989, p. 747-48):

[...] Primeiro, a posição política e econômica das Mulheres Negras lhes fornece uma visão diferente da realidade material daquelas disponíveis para outros grupos. [...] Segundo, estas experiências estimulam uma percepção peculiar do feminismo negro no que se refere a sua realidade material. Em poucas palavras, um grupo subordinado não só experimenta uma realidade diferente daquela do grupo hegemônico, mas um grupo subordinado pode entender aquela realidade diferentemente da do grupo dominante.

Bairros (1995, p. 461), analisando os principais fundamentos do *feminist standpoint*, chama atenção para a interconexão que deve haver entre raça, gênero e classe social. Segundo essa autora,

[...] Uma mulher negra trabalhadora [...] experimenta a opressão a partir de um lugar, que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista.

Assim, para esta concepção, não existe uma identidade única, homogeneizadora de “ser mulher”. Castro (1991), numa linha semelhante,

critica os estudos feministas e o feminismo tradicional que advogam “teses calcadas nos essencialismos”, sem perceber a dinâmica dos vários sistemas sociais que se inter cruzam, o que autora denomina de “alquimia de categorias sociais”. De acordo com Castro (1991, p. 5):

Na literatura feminista é lugar comum as disputas de competência entre o gênero versus classe. Também nos escritos sobre raça, tais disputas se repetem, antepondo alguns, mesclando outros, as propriedades de um sistema de raça versus as de um sistema de classe.

A alquimia seria de como sujeitos concretos percebem e reelaboram os sistemas de opressão – raça, gênero, geração e classe social – em suas trajetórias por práticas sociais e projetos específicos. (CASTRO, 1991, p. 7-8)

De acordo com essas formulações, compreende-se que não é possível se falar em sobredeterminação de uma ou outra categoria, de exclusão, ou até mesmo de adição, mas pensar em relações que se processam mutuamente em contextos socioculturais específicos. O que refutaria, por exemplo, certas concepções do feminismo ou do feminismo negro⁴ ou do movimento de Mulheres Negras no Brasil que tendem, em seus discursos, aniquilar as diferenças internas quando afirmam que “basta ser mulher” ou “basta ser negra”, como se as categorias de raça e gênero não fossem recortadas pela classe social, pela geração, por interesses pessoais, projetos políticos e sociais distintos dos feminismos.

No entanto, embora essas teorias do *Standpoint* procurem identificar a diversidade dos sujeitos “mulheres negras”, as teorias pós-modernas, nas quais boa parte das teorias de gênero citadas se filiam, não deixaram de criticar o eixo essencialista identitário nas suas formulações. As críticas recaem sobre o uso da noção de identidades, mesmo que pluralizadas na utilização da categoria “mulheres”. (BUTLER,

4 Para uma discussão mais aprofundada sobre o feminismo negro no contexto norte-americano, ver Hooks (1989) e Collins (1989).

1990; CORRÊA, 1998; HARAWAY, 1991; KOFES, 1996; SCOTT, 1990; STRATHERN, 1988; PISCITELLI, 2002; ROSALDO, 1979)

Um dos argumentos centrais dessa crítica está na construção de sujeitos pré-discursivos, preconizados pelas perspectivas dos feminismos, ou seja, deve-se conclamar sujeitos mulheres ao invés de utilizar gênero como uma categoria fluida, relacional, dinâmica, a qual envolve homens, mulheres, masculinidades, feminilidades e corporalidades. Tais categorias estão deslocadas daqueles pressupostos que fundamentaram as teorias feministas, o feminismo e outras teorias de caráter identitário, tendo como referenciais os movimentos negro, gays, lésbicos, e o feminismo negro. (ALMEIDA et al. 2002)

O gênero passa a se constituir em tudo o que seu significado permite, em termos de relações sociais, principalmente com ênfase nas suas diferenças, menos em termos de identidades pré-fixadas, mediando, assim, relações e atentando para os contextos particularizados e para os “aparatos discursivos”, nos quais essas elaborações são construídas. É desconstruir com toda noção do sujeito moderno. (ARDITI, 1990; HARAWAY, 1995; MACCORMACK; STRATHERN, 1987; STRATHERN, 1988)

Tais teorias, embora sejam extremamente avançadas, do ponto de vista epistemológico em relação aos usos do gênero, não deixam também de serem criticadas devido as suas implicações políticas para o feminismo (COSTA; SARDENBERG, 1993, COSTA, 1998) e para os vários grupos sociais excluídos que construíram suas lutas e bandeiras políticas a partir da proclamação de idntidades fixas, tendo como elaboração central a unidade do sujeito moderno.⁵ (HITA-DUSSEL, 2002) Embora concorde com algumas críticas das teorias do gênero descritas acima, acredito que a categoria “mulheres” pode ser utilizada de forma cuidadosa, atentando para a sua utilização relacional e para os referentes histórico-discursivos nos quais foram elaboradas. Acredito que as teorias do *Standpoint* e a teoria dos saberes situados

5 Essa crítica ao sujeito moderno deve-se ao filósofo Michel Foucault. Sobre a discussão das noções de identidade e diferença nos escritos feministas e nas teorias de gênero, ver Hita (2002).

podem fornecer a chave interpretativa de uma abordagem que resgate a perspectiva teórica e prática dos sujeitos feministas, sem perder de vista a análise relacional da categoria gênero e da categoria “mulheres”.

Como adverte Kofes (1993, p. 6):

Mas, uma perspectiva de gênero pode, e este é, do meu ponto de vista, um de seus méritos, por um lado nos resvalar esta crença no binarismo sexual e, por um lado explodi-lo deslocando o referente em seus diversos sentidos culturais, políticos, e históricos. Daí porque gênero não é sinônimo de ‘mulheres’. Nem o relacional que uma perspectiva de gênero pede se resolveria apenas no simples acréscimo, homens e mulheres. Mesmo porque, a perspectiva relacional é intrínseca ao conceito de gênero e não está na dependência dos recortes empíricos. Quero dizer que, mesmo recortando-se empiricamente apenas mulheres (ou homens, ou mídia, ou qualquer outro recorte) a interpretação poderá fazer-se sob a perspectiva de gênero.

Nessa ótica, gênero e mulher não são categorias excludentes e dicotômicas e, portanto, podem ser relacionais e mapeadas, também, pelas teorias do gênero. Dessa forma, impede-se que certas indagações sobre a escolha desse objeto empírico “mulheres negras solitárias” seja erroneamente pensada como algo intrínseco ou naturalizado, uma identidade preexistente, preestabelecida às mulheres negras, ou, então, como se fosse necessário, também, estudar os homens negros, as mulheres brancas, as feministas negras e brancas, lésbicas, ou os gays, enfim, como se “gênero”, enquanto um lugar analítico, se confundisse com sua materialidade sexual.

A partir do exposto, percebe-se a complexidade em estudar afetividade com aspectos raciais, de gênero e sua interseccionalidade com outros marcadores sociais, tais como, o conceito de solidão. Será que a solidão é um tema moderno? Qual sua vinculação com a modernidade?

Qual a relação entre solidão, modernidade, gênero e afetividade? É o que discutiremos a seguir.

Se fôssemos reconstruir o tema da solidão, teríamos que nos reportar à filosofia clássica, aos pensadores e aos poetas, à solidão daqueles que buscaram uma reflexão e explicação sobre o mundo e sobre o ser no mundo. Mas, a preocupação crescente com o fenômeno da solidão é decorrente do pensamento moderno, especialmente com as transformações da modernidade e de suas consequências. (GIDDENS, 1996)

Várias teorias, em sua maioria sociológicas, têm atentado para o distanciamento espacial e social entre as pessoas com o crescimento populacional, o desenvolvimento das cidades e da violência urbana. (VELHO, 1999) Algumas teorias ressaltaram a racionalidade, outras, a competitividade das sociedades industrializadas como fatores desagregadores dos laços de solidariedade social, sendo estes substituídos por uma consciência individualizadora entre as pessoas, decorrendo-se o isolamento social e afetivo dos indivíduos e grupos.⁶ Outras teorias procuraram explicar o individualismo a partir de uma crítica radical à sociedade de consumo, propondo uma modificação profunda na materialidade das relações sociais de produção e atribuindo-se a estas a razão da desumanização.

Elias (2001), estudando *A solidão dos Moribundos*, destacou que, nas sociedades desenvolvidas modernas, o processo de individualização torna as pessoas cada vez mais isoladas umas das outras, como consequência, passaram a desenvolver sentimentos de solidão. Este sentimento a qual Elias se refere, só se torna significativo quando ganha um *sentido* compartilhado e diferenciado para cada grupo. Para os moribundos, por exemplo, a solidão ganha um sentido particular: de “morrer só”. Essa imagem da morte, segundo o autor, está ligada à imagem de nós mesmos, de como vivemos em uma sociedade na qual o indivíduo é visto como um ser totalmente autônomo e independente.

O conceito de solidão, segundo este autor, ganha vários sentidos: primeiro, pode se referir a desilusões amorosas, amor mal-correspondido,

6 Referimo-nos às teorias de Weber e Durkheim, respectivamente.

impedindo que o outro tenha uma nova experiência amorosa, ficando-se só; no segundo sentido, quando não se encontra uma pessoa do mesmo lugar ou da mesma posição social para compartilhar uma convivência coletiva; e terceiro, pode referir-se a pessoas que, por alguma razão, são deixadas sós, isto é, “podem viver entre as outras, mas não têm significado afetivo para elas”. (ELIAS, 2001, p. 76)

Dessa forma, o conceito de solidão para este autor está estreitamente relacionado aos sentidos que as pessoas atribuem em suas ações. Assim, a solidão ganha uma dimensão subjetiva, embora esteja ancorada em fatores objetivos característicos do processo civilizatório pelo qual a sociedade industrial passou.

Foucault (1976), em seu estudo sobre a sexualidade, ressalta que a sociedade ocidental moderna criou mecanismos ou técnicas de controle (*hypothèse répressive*) sobre os corpos dos indivíduos como uma forma também de individuação. Tais técnicas, reguladas pelos dispositivos institucionais, conduziriam os indivíduos ao isolamento, à solidão nas prisões, nas clínicas, nos asilos, nos espaços de trabalho e no controle sobre a própria sexualidade.

Sennett (1988), nesta mesma linha, analisa a relação entre sexualidade e solidão nos séculos XVIII e XIX. Ao fazer uma breve exegese do tema, o autor classifica três tipos de solidão: a) Uma imposta pelo poder, a solidão do exílio; b) a segunda seria a solidão daqueles que se rebelam contra o poder, a solidão do sonador; c) e o último tipo seria, segundo ele, uma diferença entre estar só e sentir-se só. Ainda, segundo Sennett, o grande problema, para ele e Foucault, resiste em entender porque os indivíduos na sociedade moderna estão sós e como isso interfere na sua subjetividade e sexualidade?

Atentando para os vários significados acerca da solidão, fica evidente que, para estes autores, nas sociedades modernas ocidentais os indivíduos tendem a ficar sozinhos. Mas, como demonstrou Norbert Elias, existem vários sentidos para a solidão; a depender do contexto, os grupos e as pessoas ao longo de suas vidas podem “se sentirem sós” ou, simplesmente, como acentua Sennett, “estarem sós”. Entretanto,

não se pode falar das mudanças ocorridas na modernidade sem registrar o quanto foi importante a revolução sexual que ocorreu nos anos 1960 e 1970, no contexto europeu e norte-americano.

Segundo Michel Bozon (2003, p. 131-56), a revolução sexual dos anos 1960/1970 afetou os modelos de conjugalidade e o comportamento das mulheres em relação à sexualidade, na França. Há um enfraquecimento do casamento institucional e uma inversão no que se refere à dependência entre casamento e sexualidade (ÁRIES, 1985); esta não depende mais daquele para efetivar-se, como era de costume. Nessa inversão, é certo que as mulheres emanciparam-se mais do que os homens, na medida que a liberdade sexual proclamou a escolha do parceiro (a), o desejo sexual e exigência de relacionamentos, de relacionamento pautado na afetividade e sexualidade.

Ainda de acordo com Bozon, o feminismo, no contexto francês, quebrou *tabus* e denunciou a violência contras as mulheres, sobretudo, no que se refere ao controle de sua própria sexualidade, do seu corpo. Instituiu as bandeiras sobre a liberdade sexual, o direito pelo aborto e como consequência, a crítica ao casamento e a valorização do celibato.

Segundo Jeanne Cressanges (1992), de 1991 a 1992, cerca de cinco milhões de mulheres francesas viviam sozinhas no país. O celibato⁷ atingia mais as mulheres do que os homens, a maioria tinha menos de 50 anos de idade, eram divorciadas e viúvas. A autora observa, em sua pesquisa, que as mulheres solitárias, sem parceiros (as), que se encontravam na faixa etária dos 40 anos, faziam parte majoritariamente da classe média, tinham nível escolar superior e eram profissionais liberais, artistas; em contraposição, os homens, nesta mesma faixa etária, eram, em sua maioria, operários ou agricultores.⁸

7 É interessante registrar que durante o nosso *sèjour* em Paris, na França, no primeiro semestre de 2002, como parte da nossa pesquisa doutoral, observamos que a questão do celibato feminino é um problema para as francesas, tanto assim que se traduz, também, nas várias instituições de proteção às mulheres e aos indivíduos celibatários, por exemplo: Associations de mères célibataires; Mouvements de défense des femmes seules, Favac: federation des associations des veuves civiles; groupe de recherche et d' action en faveur des personnes seules; Sos mères célibataires, e outras. Infelizmente, não tive tempo de entrevistar tais associações.

8 Sobre dados de celibato e casamento na França, nas décadas de 1970 e 1980, ver o

Este desnível socio intelectual entre os sexos é entendido pela autora como um dos fatores que colaborariam para a *solitude* das francesas, pois esta seria resultante da emancipação feminina, das revoluções sexuais ocorridas na década de 1960, mas, principalmente, fruto de uma concepção individualista característica do mundo moderno, em que os interesses individuais, materiais tomariam lugar dos afetos e modificariam os papéis das mulheres no âmbito da família. Os projetos de casamento, de constituir família, de uma vida conjugal seriam secundarizados em detrimento dos projetos profissionais, econômicos e pessoais. (CASTRO; ARAÚJO, 1977)

Para Giddens (1993), a modernidade trouxe mudanças significativas para a intimidade das mulheres. No contexto norte-americano, pós-onda do movimento feminista e sexual, nas décadas de 1960/1970, as mulheres conquistaram liberdade sexual e independência financeira por meio do trabalho, modificando, assim, as suas relações cotidianas conjugais e de gênero. Com a invenção da “sexualidade plástica” as mulheres buscaram o prazer sexual sem, necessariamente, requisitar a reprodução. Entretanto, para Giddens, as transformações da intimidade com a liberação sexual não isentou as mulheres de desejarem um elo duradouro nos seus relacionamentos afetivos “puros”.

Segundo esse autor, embora os relacionamentos conjugais e a sexualidade dos indivíduos sofressem modificações ao longo do tempo na sociedade ocidental moderna, especialmente para as mulheres, permanece ainda, para estas, uma concepção de amor romântico.⁹ Mesmo que este seja fragmentado, há uma busca constante por um relacionamento afetivo-duradouro, independente das diferenças sociais que possam haver entre os amantes.

Ainda de acordo com Giddens, não se pode analisar as mudanças ocorridas na intimidade, na sexualidade dos indivíduos, sobretudo para as mulheres, na década de 1960, sem apontar para as alterações

trabalho de André Michel - *Sociologie de la Famille et du Mariage* (1986). Tais estudos demonstram que, quanto maior é a qualificação profissional das mulheres que estão na faixa etária de 40-49 anos, maior é seu celibdato. Com os homens ocorre ao contrário.

9 Ver a noção de amor romântico em Castro e Araújo (1977).

substanciais em torno do casamento, da família, das relações de gênero e da transmutação do ideal do amor romântico nos séculos anteriores ao século XX.

As transformações ocorridas na família, na sexualidade e nas relações de gênero, nas sociedades modernas foram causadas pelas mudanças de valores do ideal do amor romântico, os quais que se disseminaram fortemente na sociedade burguesa e se chocaram com a plasticidade do “amor confluyente”. Este último, segundo Giddens, depende de critérios sociais externos para se efetivar, como raça, classe, sexo, idade etc. Sob esse ponto de vista, pode-se afirmar que as escolhas dos parceiros afetivos regulam-se por tais critérios nas sociedades modernas, o que privilegiaria alguns grupos sociais em detrimento de outros, no que se refere a escolha do cônjuge ou dos parceiros.

Para boa parte das feministas, a liberdade sexual, o corpo e o celibato foram e, ainda, são vistos como grandes conquistas das lutas feministas. Entretanto, nem sempre o celibato representa, para alguns grupos, tais conquistas em sua totalidade, depende do contexto, da época, dos sujeitos envolvidos. Ao contrário, como se pensa estudar a solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia, não é uma ameaça as lutas feministas, e sim, uma real libertação dos feminismos e suas reformulações teóricas produzidas em contextos diversos. “Estar só” depende de como estas relações sociais são processadas em contextos culturais específicos e de como esses fatores são sentidos e percebidos pelos indivíduos que os vivenciam.

No Brasil, as pesquisas qualitativas sobre as mulheres sós, solteiras ou sem parceiros, são recentes. Gonçalves (2007), ao estudar esse grupo de mulheres de camada média de Goiânia, assinala que a discussão sobre tais mulheres é percebida nos discursos institucionalizados – como a mídia escrita e a televisiva –, nos discursos dos institutos de pesquisa demográfica, no senso comum e em algumas pesquisas sociológicas e antropológicas recentes que tratam do tema. Esses discursos reprodutores de estereótipos negativos de gênero, geralmente referem-se a tais mulheres como “solteironas”, “infelizes”, “encalhadas”, à procura

de uma companhia masculina. A autora ressalta a importância de entender esta “solteirice” a partir de outros ângulos produzidos nos marcos discursivos das rupturas e mudanças operadas pelo feminismo, nas décadas de 1960 e 1970; considerado um grande marco da chamada modernidade.

As teorias do “ponto de vista”, também conhecidas como *Stand-point Theory*, formuladas por feministas negras norte-americanas e latino-americanas têm dado uma significativa contribuição as pesquisas nos contextos contemporâneos.¹⁰ Essas teorias têm enfatizado a necessidade de pensar a produção do conhecimento a partir de um “lugar” em que os sujeitos cognoscentes se situam. Um dos aspectos destacados por essa perspectiva diz respeito a crítica da produção científica hegemônica, afinal, quase sempre, está permeada pelos valores dominantes construídos pelo conhecimento androcêntrico, eurocêntrico e heteronormativo.¹¹

Feministas e intelectuais negras formularam esta teoria nos anos 1970 e 1980, no contexto americano, para fazer uma crítica à ciência como todo e, em particular, ao “sujeito feminista” universal, que pensava a experiência das mulheres como se fosse única, sem reconhecer a diversidade cultural; étnica, racial, social e sexual. Essas intelectuais requisitaram a possibilidade de um conhecimento produzido por esses grupos subalternos. Tal metodologia ficou conhecida, também, como a “metodologia dos oprimidos”, porque assinala o ponto de vista dos subjugados como aquele considerado mais plural e crítico em relação ao saber dominante. Assim, nessa formulação, as mulheres negras só podem produzir um conhecimento científico *situado* no contexto histórico-particular de um “lugar” em que as várias experiências de opressão – gênero, raça, classe e sexualidade – são produzidas historicamente. A relação entre sujeito e objeto não condiz com os pressupostos positivistas de uma separação radical, e nem com os

10 Ver esta discussão em Bairros (1995).

11 Isto pode ser analisado, também, em relação à introdução dos estudos étnicos na academia norte-americana, nos anos 1970. Ver essa discussão em Maldonado-Torres (2006).

pressupostos relativistas exagerados que pressupõem um distanciamento entre investigador e investigado.

Outras perspectivas que tomaram o *Standpoint* como referência vão problematizar as bases da produção dos sujeitos “feministas” por meio de um “saber situado” ou localizado. Donna Haraway (1991), destacada feminista estadunidense, comprometida com a política dos “feminismos”, critica a noção de identidade pré-fixada “mulheres de cor”, e advoga por uma nova forma de relação entre sujeito e objeto, que não resvale para análises essencialistas, pautadas no conceito de identidade de gênero. Propõe uma análise de gênero relacional (a partir das diferenças), para, segundo ela, evitar uma identidade “naturalizada” e acrítica do sujeito com relação ao objeto. Sugere um “distanciamento apaixonado” entre o pesquisador e o pesquisado em contextos localizados.

Mac Dowel dos Santos (1995), fazendo uma análise crítica da teoria de Donna Haraway, assinala um equívoco epistemológico nas suas formulações em considerar toda política de identidade como essencialista e totalizadora. Segundo Mac Dowel dos Santos, é possível uma política de identidades e diferenças, interdependentes e críticas, não “um sistema visual ruim”, como assinalou Haraway, referindo-se ao conceito de identidade. O que existe de fato, fora da contribuição que Haraway vem dando aos estudos de gênero e aos estudos feministas, são as relações de poder existentes entre feministas negras e latinas e as feministas brancas de classe média na academia norte-americana. Mac Dowel (1995, p. 58) resume, assim, esta questão:

Nos anos 70, mulheres de descendência africana, caribenha, asiática e latino-americana, assim como mulheres indígenas e novas imigrantes formaram alianças e conexões que deram lugar ao sujeito coletivo, historicamente situado e auto-identificado sob a denominação de ‘mulheres de cor’ ou ‘mulheres do Terceiro Mundo nos Estados Unidos’. Essa identidade politicamente construída não era essencialista, homogênea ou totalizante. E a política de identidade praticada e teorizada por essas mulheres era – e continua sendo –

inseparável de sua política de diferença não somente em relação ao sujeito feminista acadêmico e ativista “branco” e de classe média, como também em relação às próprias ‘mulheres de cor’ e às comunidades de que fazem parte.

As considerações de Mac Dowel dos Santos (1995), sobre a política de identidades e diferenças entre as mulheres são oportunas para pensar as questões ou os limites epistemológicos desta pesquisa. Como foi dito anteriormente, as identidades podem ser construídas, simultaneamente, nas diferenças entre as mulheres. Concordamos com Mac Dowel, o que vai definir as diferenças e experiências em comum entre as mulheres é sua situação de exclusão (ou não) e subordinação em vários contextos, onde as identidades são produzidas históricas e politicamente. Acredito que o nosso olhar subalterno, não é tão distante da realidade de outras mulheres negras, as quais estamos analisando; existem diferenças sim, mas também, identidade (s).

No caso deste livro, interessa-nos, particularmente, entender a “solidão” de dois conjuntos de mulheres negras, a partir da relação raça e gênero, o que não significa estudá-la de forma fixa ou isolada de outros marcadores sociais. Sendo assim, acredita-se que as escolhas afetivo-sexuais, no âmbito abordado, movem-se no campo discursivo em que os marcadores raciais e de gênero são precedentes nas preferências afetivas.

Procuramos entender como tais marcadores influenciam nas preferências afetivas na perspectiva de Frantz Fanon (1983). Fanon em *Pele Negra, Máscara Branca*, analisa as relações afetivas entre a “mulher de cor” e o homem branco; entre o “homem de cor” e a mulher branca, no período da colonização francesa nas Antilhas. Mesmo se tratando de um período e de um contexto cultural diferenciado é significativa a discussão construída por esse autor, no que se refere à análise do racismo enquanto um sistema de opressão que se expressa no corpo, na linguagem, na imagem, na sexualidade, no campo da afetividade e na regulação das preferências afetivo-sexuais dos indivíduos.

A problemática sobre a afetividade e as emoções tem sido tradicionalmente foco de interesse das teorias da Psicologia. Nas Ciências Sociais, em especial na Antropologia, essa discussão está presente nos primeiros trabalhos do antropólogo Bronislaw Malinowski (1973).

Em sua grande obra, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, o autor procura apreender o significado do Kula na cultura trobriandesa, atentando para os aspectos de ordem social, cultural e psicológica. Nesse último aspecto, estariam inclusas as emoções ou as “predisposições subjetivas”, os sentimentos e as várias formas de expressão dos indivíduos, moldados pela cultura. (CASTRO; ARAÚJO, 1977)

Marcel Mauss (1979), na *Expressão Obrigatória dos Sentimentos* revela a falsa dicotomia entre “eu individual” e o “eu social”, chamando atenção para as várias expressões dos sentimentos como fenômenos sociais e não exclusivamente psicológicos. Com esta perspectiva, desloca-se o foco analítico de estudos sobre os sentimentos, da concepção psicologizante e o introduz na abordagem social. Assim, ao estudar os ritos e cultos funerários na Austrália, o autor percebe que as expressões de dor, medo e gritos são demonstrações públicas ou não, cuja função simbólica é determinar responsabilidades sociais aos grupos: “[...] os cultos religiosos, são reservados na Austrália, *strictu sensu*, aos homens, os cultos funerários são confinados quase inteiramente às mulheres”. (MAUSS, 1979, p. 81)

Para Geertz (1989, p. 95), a cultura é construída por diversos “mecanismos de controle”. Esses mecanismos de símbolos nos quais os indivíduos também participam governam os seus atos e suas experiências emocionais. Se a cultura é pública, os significados afetivos também os são (“símbolos públicos”) e afirma: “Não apenas as ideias, mas as próprias emoções são artefatos culturais”. Geertz, assim como Mauss, percebe a cultura e seus significados emocionais como públicos. Esses signos emocionais [públicos], segundo ele, “ganham forma, sentido e circulação”:

As palavras, imagens, gestos, marcas corporais e terminologias, assim como as histórias, ritos, costumes, sermões,

melodias e conversas, não são meros veículos de sentimentos alojados noutra lugar, como um punhado de reflexos, sintomas e transpirações. São o locus e a maquinaria da coisa em si. (GEERTZ, 1989, p. 183)

Geertz (2001), referindo-se ao trabalho de Michele Rosaldo, uma das maiores representantes da Antropologia das Emoções, acentua que em sua pesquisa sobre os Ilongot, a autora identificou alguns “vocabulários da emoção” como “liget” que quer dizer “fúria”, que, segundo o autor, podem ser traduzidos pelos termos “energia” ou “força vital”. Outros termos identificados em outras pesquisas etnográficas por linguistas culturalistas – tais como nas sociedades alemã, javanesa e samoana – teriam como objetivo “deslindar o sentido de termos culturalmente específicos para designar sentimentos, atitudes e estados de espírito.” (GEERTZ, 2001, p. 184)

Estudar emoções, na perspectiva antropológica, não é algo fácil de fazer. O próprio Geertz assinala a abrangência desse campo de estudos e suas várias linhas: etnomédicos, etnometafóricos, etnopsicológicos, etno-estéticos, além dos sistemas vocabulares já expostos. A questão que se coloca é uma oscilação entre o lado individual, subjetivo, emocional e sua relação com o cultural, social, racional; ou então, a disputa de campos de estudos sobre a definição do que sejam as emoções. Se ela, a emoção, pode ser apenas interpretada, como sugere Geertz, ou ainda, é vista em “sua incapacidade de lidar com o agente, a individualidade e a subjetividade pessoal”, como acentua a psicanalista Chodorow numa crítica severa a Geertz e a Michelle Rosaldo. (GEERTZ, 2001, p. 185)

Outros autores têm chamado atenção para a ambiguidade em definir “emoções”. Lutz e White (1986) observam que o estudo sobre o tema reflete uma tensão entre as diversas escolas de pensamento na antropologia. Essas abordagens sobre as emoções acompanham as tensões clássicas e contemporâneas acerca da noção de cultura, entre o particular e o geral, indivíduo e cultura, razão e emoção, subjetividade e objetividade e outras.

Autores, de perspectivas bem diferentes, fora do campo da Antropologia das Emoções, veem tentando resolver esses impasses epistemológicos nas Ciências Sociais. Bourdieu, por exemplo, longe de uma análise sobre emoções, faz uma leitura interessante no que se refere às escolhas dos indivíduos. Em seu conceito de *habitus*, o autor propõe atenuar o impasse entre estruturas objetivas e subjetivas. Em sua compreensão, a preferência afetiva está condicionada por um conjunto de dispositivos duráveis (*habitus*) que está relacionado com a cor, sexo, geração, classe etc. Esses dispositivos são interiorizados pelos indivíduos ao longo de suas histórias e exteriorizados e rearranjados de acordo com o espaço social em que estes estão inseridos. Sendo assim, os indivíduos fazem escolhas já condicionadas pela sua cultura, as quais dependem, também, do jogo de interesses (e das estratégias) dos agentes posicionados no determinado campo social, assim, como dependem do grau de investimento dos vários tipos de capitais.

Esses investimentos nem sempre são feitos pelos agentes de forma plenamente consciente, pois o *habitus*, “as capacidades criadoras, ativas, inventivas do agente”, permite aos indivíduos uma percepção e modificação dos seus atos no interior de um campo. Todavia, embora o conceito de *habitus* tente dar conta dessas mediações entre sujeitos, práticas e estruturas, tal formulação não consegue captar as reais “disposições incorporadas” das experiências dos indivíduos, suas escolhas afetivas e suas subjetividades.

Numa tentativa de estabelecer uma mediação entre a cultura e os sentimentos individuais, os trabalhos de Michele Rosaldo (1984) são pioneiros com relação às novas abordagens sobre as emoções.¹² Segundo essa autora, tal mediação é possível a partir da conexão das experiências do *self* com a produção cultural. A interação entre os dois elementos permitiria a negociação e a construção dos significados pelas pessoas no relacionamento umas com as outras. As emoções, nesse sentido, são vistas como julgamentos (*judgments*), isto é, como concepções socialmente construídas. Sendo assim, a experiência emocional

12 Ver: Levy (1984); R. Rosaldo (1984); Myers (1979); Spiro (1984).

informaria sobre a estrutura social, as relações de poder, as noções de corpo e outras formas culturais. Segundo a autora:

As emoções são pensamentos de alguma forma ‘sentidos’ em jatos, pulsos; são os movimentos dos nossos fígados, das nossas mentes, dos nossos corações, do nosso estômago, da nossa pele. São os pensamentos do nosso corpo, que se infiltraram na apreensão daquilo em que ‘eu estou envolvido’ [...].¹³ (ROSALDO, 1984, p. 143, tradução nossa).

Assim, os significados das emoções dependem do lugar a qual foram produzidos, como de sua expressão material, física e corpórea. A emoção é um código cultural que é negociado por meio das relações sociais, intenções e ações produzidas entre os indivíduos em contextos específicos. Nesse sentido, o trabalho de Michelle Rosaldo é uma “chave” para compreender de que forma certos aspectos sobre a vida emocional e afetiva dos indivíduos estão relacionados aos nexos sociais e aos códigos culturais. Da mesma forma, a autora acentua que toda linguagem sobre a emoção, também, envolve atributos culturais. Sendo assim, é possível entender determinadas experiências emocionais, como a solidão entre mulheres negras, e, ao mesmo tempo, informar outras dimensões da estrutura social como o seu entrelaçamento com as questões de gênero, raça, posição social e outras formas de poder historicamente situadas.

Tais concepções são muito úteis para esta pesquisa, pois, parte-se do princípio que as experiências emocionais/afetivas expressam significados públicos, ou seja, os indivíduos estão envoltos numa teia ou trama de relações sociais de uma determinada cultura. Tais concepções não esvaziam os sentidos que as pessoas atribuem aos seus atos e nem tão pouco as aprisionam numa “camisa de força” das estruturas normativas. Pode-se dizer que a escolha de alguém ou de algo não está fora dos

13 [...] Emotions are thoughts somehow ‘felt’ in flushes, pulses, ‘movements’ of our livers, minds, hearts, stomachs, skin. They are embodied thoughts, thoughts seeped with the apprehension that ‘I am involved’[...].

limites daquilo que uma determinada cultura pensa e vivencia como sendo aceito ou não, mas, também, possibilita aos indivíduos, reatualizações, ajustes, ressignificações de suas experiências emocionais/afetivas e sociais. É o que se pretende identificar nesta pesquisa: como os sujeitos – as mulheres negras investigadas – reordenam e modificam tais sistemas de classificação de mundo? Como redefinem e desafiam a norma? Como significam e ressignificam tais práticas? Qual o sentido da solidão em suas vidas?

Para responder a essas questões, selecionou-se vinte cinco mulheres negras¹⁴ sem parceiros afetivos fixos; ou seja, mulheres que, até o momento da pesquisa, não contraíram união estável: 12 ativistas e 13 não-ativistas. As entrevistas foram realizadas de 2000 a 2005 na cidade de Salvador, Bahia, Brasil. Foram selecionadas mulheres de segmentos sociais diferenciados: trabalhadoras domésticas, secretárias, educadoras intelectuais, auditoras fiscais, manicura, fisioterapeuta, autônomas. No grupo das 12 ativistas entrevistadas, a maioria encontrava-se na faixa etária de 35 a 45 anos de idade, três entre 50 e 60 anos e uma com 28 anos de idade. No segundo grupo, entre as treze entrevistadas, a maioria encontrava-se na faixa etária entre 40-50 anos de idade.

Entender as lógicas que prescindem as escolhas, os agentes envolvidos no campo de forças sociais, é entender, ao mesmo tempo, como a afetividade expressa a cultura e como a cultura é internalizada e modificada pelos indivíduos (agentes) que as constituem. Para atender a este objetivo, o presente livro baseia-se nas seguintes questões: como gênero, raça e outros marcadores sociais operam nas trajetórias sociais e nas escolhas afetivas das mulheres negras selecionadas? Como as mulheres negras selecionadas pensam sobre as experiências da solidão? Para delinear melhor esses argumentos, o livro está estruturado da seguinte forma:

14 “A necessidade [da utilização do conceito de raça] prende-se ao fato de que, justo por termos construído uma sociedade anti-racialista, o conceito de ‘raça’ parece único – se concebido sociologicamente – seu potencial crítico: por meio dele, pode-se desmascarar o persistente e sub-reptício uso da noção errônea de raça biológica, que fundamenta as práticas de discriminação e tem na ‘cor’ (tal como definida pelos antropólogos dos anos 1950) a marca e o tropo principais”. (GUIMARÃES, 1995, p. 156)

Em *A escolha do “objeto” afetivo: Mulheres Negras Solitárias*, analisa-se, brevemente, o conceito de solidão nos estudos clássicos e contemporâneos da produção sociológica, demonstrando que a preocupação com a solidão, na visão de alguns autores, está relacionada com a peculiaridade da sociedade moderna e de suas consequências. Depois, faz-se uma breve incursão na antropologia clássica e contemporânea acerca da noção de afetividade e de como a antropologia vem discutindo os aspectos afetivos e emocionais no âmbito da cultura.

A Parte 1 é reservada a um balanço bibliográfico dos principais autores que deram uma contribuição nas pesquisas sobre as relações racial-afetivo-sexuais no campo de estudos das Ciências Sociais brasileiras, através de suas várias abordagens, do século XIX até o século XX.

Na Parte 2, inicia-se a análise das trajetórias das mulheres do primeiro grupo selecionado da pesquisa: as ativistas políticas. Descreve-se e analisa cinco trajetórias sociais e afetivas das informantes, em profundidade, procurando entender a dinâmica dos marcadores sociais – raça, gênero, classe e outros – em suas trajetórias individuais e afetivas. Demonstra como essas categorias sociais estruturam as escolhas amorosas das mulheres e, também, contribuem para a ausência de parceiros fixos. Foram entrevistadas as seguintes lideranças do movimento social negro e de mulheres negras: Clementina, uma trabalhadora doméstica; Dandara, uma educadora; Mahin, uma intelectual; Nzanga e Anastácia, secretárias, funcionárias públicas. A análise dessas trajetórias possibilitou entender os eixos, pontos, cruzamentos entre elas, assim como as suas diferenças e semelhanças.

A Parte 3 procede com a análise de cinco trajetórias de mulheres negras não ativistas: Carmosina, uma trabalhadora doméstica; Acotirene, uma trabalhadora autônoma; Chica, fisioterapeuta; Winnie e Zezé, auditoras fiscais – as três últimas pertencentes à camada média. Procura-se identificar como os marcadores de gênero, raça, classe e outros entrelaçam-se nas trajetórias das mulheres em questão, influenciando em suas escolhas afetivas. Observa-se que as escolhas das mulheres desse grupo foram organizadas por meio de categorias que se materializam

em conflitos de gênero e raça, perfiladas por recortes de classe e, em certa medida, de geração.

Na Parte 4, continua-se a análise das narrativas de quase todas as informantes, buscando, especificamente, entender as “teias de significados” (GEERTZ, 1989), os sentidos atribuídos às escolhas afetivas e a solidão. Este é um capítulo conclusivo porque cruzam-se as histórias de vida das mulheres ativistas e não ativistas, suas percepções acerca das escolhas afetivas e da ausência de parceiros fixos.

PARTE 1

RAÇA, GÊNERO E RELAÇÕES AFETIVO-SEXUAIS NA PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS – UM DIÁLOGO COM O TEMA

A produção bibliográfica sobre a questão racial brasileira vem de longo tempo. Os primeiros estudos datam do século XIX com a introdução das teorias racistas ou científicas no Brasil.¹⁵ A partir daí, abriu-se um leque de investigação sobre essa temática que perdura até os nossos dias. Entretanto, se a discussão sobre raça mereceu a atenção de vários intelectuais e pesquisadores brasileiros (as) e estrangeiros (as) nas Ciências Sociais brasileiras, o mesmo não se pode dizer sobre a questão da afetividade e, muito menos, sobre a afetividade baseada em critérios raciais e de gênero.¹⁶

Diante da complexidade e impossibilidade em delimitar essa problemática na nossa literatura específica, optou-se, neste capítulo, em priorizar uma discussão acerca da sexualidade e das relações sexual-afetivas inter-raciais na sociologia e na antropologia clássica brasileira,

15 Ver um balanço dessa produção bibliográfica em Corrêa (2003); DaMatta (1987); Guimarães (1999); Moutinho (2004); Munanga (2004); Ortiz (1995); Skidmore (1992).

16 Com exceção do estudo de Moutinho (2004).

o que não exclui as discussões sobre afetividade na atualidade; porém restringe seu campo analítico, haja vista que um estudo sobre emoções não se reduz a este aspecto citado, embora este esteja presente.

Como discutido no texto anterior, um exemplo ilustrativo da complexidade dessa questão estaria em analisar os significados dos termos “amor” e “felicidade” na cultura ocidental e de como tais termos sofrem variações de significados em outras sociedades e culturas. Por exemplo, para os habitantes de Samoa, o termo “alofa” tem vários significados; refere-se a amor, caridade e simpatia, ou ainda, pode referir-se a “love” no sentido do uso habitual da língua inglesa.¹⁷ Do mesmo modo, o termo “amae” para os japoneses tem um significado emocional muito particular.¹⁸ Determinados termos que expressam formas de sentimentos numas culturas podem exprimir significados semelhantes e diferentes em outras, ou então, nem sequer existirem.

De certo que independente das interpretações teóricas existentes em relação aos estudos das emoções na antropologia, há o entendimento de que a área das emoções, dos sentimentos, expressa formas de comportamentos interpessoais e padrões de conduta, isto é, a emoção tem um papel central na construção do mundo, ela expressa a própria cultura. Sendo assim, focalizar os aspectos emocionais que vão além do comportamento sexual não é uma tarefa fácil de se fazer nas Ciências Sociais brasileiras. Isso obrigaria a uma incursão profunda sobre relações amorosas, estudos de parentesco, organização social etc., só para citar alguns exemplos.

Diante disso, optamos em rastrear o tema sobre sexualidade e relações sexual-afetivas na tradição clássica e contemporânea dos estudos sobre o Negro nas Ciências Sociais brasileiras. Meu objetivo, neste capítulo, detém-se, apenas, em discutir alguns estudos que forneçam pistas para algumas hipóteses desta pesquisa: Parto do princípio que a “raça”, enquanto um campo discursivo teve e tem um papel importante no imaginário acadêmico e social. O imaginário social, ainda que recriado, traz consigo uma marca das ideologias fortemente promulgadas

17 Referimos aos estudos de Rosaldo (1986).

18 Ver Lutz e White (1986).

no início do século XX, como as teorias da enbranquecimento racial e, nos anos 1930, a tese da democracia racial freyreana.

Acreditamos que essas ideologias, especialmente aquelas veiculadas pelas teorias do luso-tropicalismo, têm uma influência reguladora nas escolhas dos parceiros afetivo-sexuais entre homens e mulheres brancos (as), negros (as) e mestiços (as) na sociedade brasileira. Com isto, não quero afirmar que as classificações sociais não podem ser negociadas e reorganizadas no mundo social. Os ditos populares “branca para casar, mulata para f.... e negra para trabalhar”, que foram evocados e legitimados na obra freyreana, funcionam como elementos estruturantes das práticas sociais e afetivas dos indivíduos. Tanto assim que a miscigenação brasileira é uma prática cultural que se realiza muito mais pela preferência afetivo-conjugal de homens negros por mulheres brancas, do que ao contrário, como atestam alguns estudos, o que contraria o modelo freyreano de uma democratização das relações sexual-raciais no Brasil.

Se de fato existe um modelo democrático de relações inter-raciais, como poderia explicar a “solidão” afetiva de mulheres negras (pardas e pretas) no Brasil? Sugiro que raça e gênero, quando combinados, são dois marcadores sociais que afetam mais as mulheres negras do ponto de vista de sua exclusão afetiva-sociocultural do que outros grupos. Isso pode ser confirmado por várias pesquisas realizadas sobre a situação das mulheres negras na Bahia e no Brasil, nas últimas décadas.¹⁹

19 Pode-se citar alguns estudos, como: Bairros (1988); Bento (1995); Giacomini (1988); Gomes (1995); González (1979; 1982); Pacheco (2002; 2006); Pinho (2004); Ribeiro (1995); Siqueira (1995); Soares (1994).

AS TEORIAS RACIAIS NO BRASIL: UM BREVE DIÁLOGO

Do século XIX até início do século XX, várias foram as teorias que se preocuparam em explicar o problema racial brasileiro. No entanto, por trás dessas explicações socioantropológicas estava subjacente a preocupação com o contato sexual-afetivo de mulheres e homens de “raças” e culturas diferentes. Neste período, o contato sexual-afetivo entre esses povos, era visto de forma degenerativa, um mal que deveria ser curado, a mestiçagem representaria um perigo para qualquer Nação que pretendia alcançar o mais alto grau de evolução racial e social. Ou, então, tais teorias percebiam este contato (*melting-pot*) como um meio de embranquecer as populações não-brancas, como os africanos e seus descendentes, índios e mestiços que habitavam o Brasil. (SCHWARCZ, 1993)

Segundo Schwarcz (1993, p. 58), o século XIX foi marcado por essas teorias. A tese da degenerescência racial baseava-se numa concepção de que existiam “tipos ou raças puras.” Acreditava-se que a mistura de raças seria maléfica porque traria uma degenerescência mental e física às espécies: “ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como um erro.” A preocupação com o contato sexual-afetivo inter-racial crescia à medida que as experiências de base científica na Europa atestavam uma possível degeneração física, psíquica e social entre os povos que se misturavam. “A eugenia, movimento científico e social, proibia e controlava determinados tipos de uniões entre povos diferentes com a justificativa de considerá-los ameaças à civilização humana.” (SCHWARCZ, 1993, p. 58)

Preocupado com a situação do Brasil, um grupo de intelectuais adotara as teorias racistas como parâmetros interpretativos acerca da realidade brasileira.²⁰ Entre esses autores, considerados precursores das Ciências Sociais, destacava-se o médico Nina Rodrigues (1932). Para ele, a miscigenação, o contato sexual e afetivo entre as raças jamais poderia ser uma saída para resolver os “males” da mestiçagem brasileira.

Rodrigues tinha uma concepção negativa dessa mistura e uma visão pessimista em relação ao destino da Nação. Ciente do processo de transição na qual passava a Nação brasileira após a Abolição da Escravatura, intrigava-lhe o contato (íntimo) crescente entre negros e brancos. Em certa passagem de sua obra *Os Africanos no Brasil* (SCHWARCZ, 1993, p. 7, 13), o autor afirma que, nos Estados Unidos, os casamentos inter-raciais e o contato sexual entre negros e brancos foram veementemente repelidos, enquanto que, no Brasil a imigração negra se integrou e se misturou com os brancos, o que explicaria o progresso da sociedade norte-americana devido a predominância da raça branca naquele país e o atraso social neste, à presença da massa negra e miscigenada.

No início do século XX, as mudanças sociais, econômicas e culturais do Brasil não atendiam mais às explicações pessimistas sobre o destino do povo brasileiro. Nesse período, surgiu uma nova interpretação acerca da realidade multirracial brasileira. A teoria do branqueamento de Oliveira Vianna, ainda numa perspectiva do racismo científico, colocar-se-ia contrária a tese da degenerescência defendida pelo médico Nina Rodrigues.

A tese principal de Vianna (1933) era de que a miscigenação, como resultado do contato íntimo entre brasileiros e imigrantes europeus, levaria o Brasil ao branqueamento populacional. Para ele, a etnia branca “refinaria a raça e importaria aos tipos mestiços os seus caracteres somáticos como psicológicos”. (VIANNA, 1933, p. 188)

A hipótese de Oliveira consistia que a população negra e indígena tendia ao desaparecimento, pois no processo do *melting-pot* permaneceriam a etnia mais forte, mais propícia a fecundação (a europeia).

20 Sobre este grupo de intelectuais, ver Ortiz (1982).

Uma das argumentações principais do autor era de que o contato entre as etnias negras, índias e brancas era realizado mediante uma “seleção” étnico-sexual, ou seja, os brancos (nesse caso, os homens) procuravam relacionar-se com “[...] os exemplares menos repulsivos e que mais se aproximavam do seu tipo físico”. (VIANNA, 1933, p. 189)

A cor e a etnia seriam fatores preponderantes porque estariam associadas a uma noção de estética/beleza ideal branca ou mais próxima do tipo branco; entre uma negra e uma “mulata”, selecionar-se-ia esta última, devido a seus traços fisionômicos e a cor da pele. O processo de seleção eugênica levaria a um clareamento evolutivo da cor dos mestiços brasileiros.²¹

A obra de Oliveira Vianna, apesar da perspectiva racista da época, grosso modo, sugere algumas indagações acerca das relações sexual-afetivas e raciais no contexto atual brasileiro: será que esse imaginário acadêmico da “purificação racial”, promulgada nos séculos XIX até o início do século XX, colaborou para uma prática cultural das preferências matrimonial-afetivas? Será que a concepção do branqueamento ainda permanece forte no imaginário social de homens e mulheres, negros e brancos, e condicionaria as suas escolhas afetivas racializadas? Ou ao contrário, será que tais práticas foram redefinidas, recriadas no contexto atual?

A década de 1930

Na década de 1930, com o declínio das teorias do racismo científico, os estudos de Freyre inaugurariam uma nova linha interpretativa acerca das relações raciais brasileiras. Freyre, introduziu, de fato, um marco diferencial entre a sua teoria e as teorias racistas do século XIX. Isso não se deu simplesmente pela substituição do conceito de “raça” pelo conceito de cultura, mas pelo enfoque analítico empregado por seu método, atento aos “novos objetos” da história: a família, a intimidade,

21 Ver outros autores adeptos desta teoria em Seyferth (1985).

a sexualidade, presentes nas relações sociais e raciais cotidianas, como apresentara em suas obras.²²

De acordo com essa nova abordagem, a miscigenação como resultante do contato entre negros (as), índios (as) e brancos (as) teria colaborado para uma maior reciprocidade racial-sexual-afetiva entre esses três povos que formaram o Brasil, atenuando, assim, as desigualdades raciais entre senhores e escravos no período colonial.

O pressuposto fundamental da tese freyreana é que a miscigenação “[...] que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social [...] entre a casa grande e a senzala [...]”.²³ (FREYRE, 1995) Esta foi propiciada devido a três fatores: a capacidade de mobilidade, de miscibilidade e de aclimatabilidade dos colonizadores portugueses. Tal capacidade explicaria a “facilidade” destes em se adaptar aos trópicos, herdada da posição geográfica entre duas culturas – a europeia e a africana – as quais teriam influenciado no seu caráter “indefinido” e “flexível”, tornando-os propensos a miscigenação. Aliado a esses fatores, a escassez de mulheres brancas possibilitaria uma maior reciprocidade entre as mulheres escravas e os colonizadores portugueses.²⁴

Por outro lado, dentro dessa concepção, haveria uma moral sexualizante “desenfreada” dos escravos que se caracterizava pela passividade política e por práticas de masoquismo sexual – “sadismo do branco”, “masoquismo da índia e da negra” e “submissão do moleque de cor ao senhor” – que revelavam, segundo Freyre, o caráter nacional do brasileiro, elástico, propenso à mistura, ou, como diria DaMatta (1987, p. 82), a “triangular”, intermediar e negociar as posições polares do sistema racial brasileiro, sem entrar em conflitos abertos. Essa intermediação seria realizada pelo intercuro sexual de negras e índias com brancos portugueses, resultando em filhos mestiços bastardos e em concubinato, originando, assim, as famílias brasileiras.

22 Sobre a relação entre história e antropologia na obra de Freyre, ver o artigo de Nilma Lino Gomes (2000).

23 Estas informações localizam-se no prefácio do livro.

24 Outros autores discutem a obra de Freyre, ver: Araújo (1994); Bastos (1986); Moutinho (2004); Munanga (2004); Pacheco (2006).

Entretanto, se os trabalhos de Freyre foram inovadores, também não lhes faltaram críticas a forma como interpretou e “adocicou” o sistema racial colonial brasileiro. A crítica mais frequente aos seus trabalhos referem-se à criação do mito da democracia racial. A miscigenação seria uma “válvula de escape” que arranjaria e acomodaria os conflitos étnico-raciais entre as três raças que formaram o Brasil, camuflando-se a violência do sistema racial, patriarcal.

Outros autores criticam a obra freyrena por esta consolidar uma imagem estereotipada sobre a sensualização e afetividade de negros e índios, especialmente da mulher negra/mestiça, como objeto de desejo sexual.²⁵ Ou, ainda, têm se criticado o papel mediador (ou atenuador) e passivo que a mulher negra teria nas relações de reciprocidade racial-sexual-afetiva entre negros e brancos, na obra desse autor, anulando-se o papel ativo que esta tivera nas lutas de resistência contra o escravismo e a dominação patriarcal.

Giacomini (1988, p. 163) contesta a tese de Freyre no que se refere à concepção de “liberdade sexual/sensual” da mulher negra no sistema escravista. Segundo a autora, a lógica patriarcal-escravista se apropriou não só do trabalho da escrava como ama-de-leite, cozinheira, arrumadeira, mucama dos filhos da família branca, mas se apropriou também de seu corpo como mercadoria/objeto nas “investidas sexuais dos senhores”:

A lógica da sociedade patriarcal e escravista parece delinear seus contornos mais brutais no caso da mulher escrava. A apropriação do conjunto das potencialidades dos escravos pelos senhores compreende, no caso da escrava, a exploração sexual do seu corpo, que não lhe pertence pela própria lógica da escravidão. (GIACOMINI, 1988, p. 164)

Ainda de acordo com Giacomini, as relações entre senhores e escravas, das amas-de-leite com a família patriarcal não foram construídas sobre laços “suaves” de afetividade e reciprocidade, como afirma

25 Veja-se a respeito: Giacomini (1988); Gonzáles (1979, 1982).

Freyre em *Casa Grande e Senzala* (CG&S). Em sua pesquisa, a autora constata que o sistema escravista sobreviveu da exploração econômica dos escravos e, também, das escravas. Sobre estas últimas, haveria uma conjugação da exploração econômica e sexual, o que a transformaria em “pau para toda obra”; objeto de venda e compra, amas-de-leite e objeto de desejo dos senhores que saciavam suas taras por meio de ataques e estupros contra o corpo da mulher negra/mestiça.

O sistema escravocrata marcado pelo poder patriarcal expressava-se através da relação homem e mulher, escravo e escrava, senhora branca e escrava negra/mestiça, pois estas últimas eram, segundo Giacomini (1988, p. 164), “saco de pancada das sinhazinhas porque, além de escrava, é [era] mulher”, viviam assim uma outra “condição feminina” em relação à senhora branca que, por sua vez, também era oprimida, “não gozava de liberdade”, por isso se utilizava de outras formas de dominação para subjugar as mulheres escravizadas.

A antropóloga Lélia González (1979) acentuou que a estrutura do sistema escravista-patriarcal brasileiro não se constituiu sob bases harmônicas, como supôs Freyre, em que a sexualidade-afetividade entre senhores e escravas cumpriria um papel atenuador dessas relações de desigualdades de cunho racial e sexual. Ao contrário, o racismo e o sexismo seriam os pilares nos quais estes sistemas de opressão foram gerados no escravismo e perpetuados após a Abolição. O papel das mulheres negras em lutas organizadas contra a escravidão – as fugas, os motins, as rebeliões e a formação dos quilombos – demonstravam uma reação à dita docilidade-cordialidade-submissão dos negros e das mulheres escravas contra a família patriarcal branca.

A figura da Mãe-preta que emerge na obra freyreana como símbolo da “integração” entre as duas culturas – africana e portuguesa – seria, na interpretação de González, uma entre outras formas de resistência da mulher negra e “mulata” na casa grande, pois a sua função enquanto repassadora de um “conhecimento”, de um saber oral que teria “africanizado” a cultura portuguesa, fazia-se necessário como uma estratégia de sobrevivência, muitas vezes, para se resguardar contra a violência praticada pelos filhos dos senhores – estupros, pancadas, beliscões – ou mesmo

pelas senhoras brancas que maltratavam as suas mucamas devido a ciúmes destas com o senhor. Sendo assim, tanto para Gonzáles quanto para Giacomini, não existia uma relação de afeto entre brancos e negras no Brasil Colonial e, sim, uma miscigenação “forçada” que foi construída através da violência física-sexual e psicológica praticada contra as mulheres negras, como fruto da lógica do próprio sistema escravista.

Segundo Brookshaw (1983), as décadas de 1930 e 1940 foram fortemente marcadas por este imaginário social sobre o negro e a mulher negra/“mulata” na produção literária brasileira. Para esse autor, os romances de Jorge Amado se caracterizavam, também, pelo excesso de imagens estereotipadas acerca da sexualidade/afetividade das personagens negras/mestiças, tais como apareciam nas obras de Freyre. A moral sexualizante foi a razão justificadora do regionalismo patriarcal e da construção da “brasilidade mestiça”. Referindo-se aos romances *Gabriela, Cravo e Canela* e *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, o autor conclui que:

[...] Pode-se retirar conclusões semelhantes de sua caracterização da mulata. A ela não é permitido ser esposa ou mãe, pois é o símbolo da liberalidade sexual. Ela não é respeitada nem como mulher nem como indivíduo. Sua função é atrair os homens, ser explorada por eles e em troca explorá-los para obter o que quer através do sexo. (BROOKSHAW, 1983, p. 142)

Laura Moutinho (2004, p. 139), numa leitura diferenciada e bastante inovadora, observa, em uma das obras de Jorge Amado, que as representações sociais acerca das relações afetivo-sexuais inter-raciais aparecem como desejos ou contatos irrealizáveis, posto que tais relações expressam a “dramatização dos conflitos presentes na sociedade brasileira [...] de um contato ‘tabu’”. Na obra *Jubiabá*, segundo Moutinho, a proibição da relação afetivo-sexual da mulher branca, representada pela personagem Lindinalva, com o homem negro, representado pela personagem Balduino, é o elemento central em que se efetiva, através do controle da sexualidade feminina (a reprodução), a manutenção do

status quo (privilégios de classe) e a preservação endogâmica racial. Em último caso, segundo a autora, a mulher branca simboliza, na referida obra, uma síntese de privilégios construída por um ideal de Nação, que quando colocada no possível contato sexual ou de amor pelo homem negro, torna-se uma ameaça ao capital social e cultural (sexual/racial) ao homem branco; “o macho branco, rico”, como detentor da grande empresa nacional.

Por outro lado, analisando a obra *Gabriela* de Jorge Amado, Moutinho percebe que o par mulher negra/mestiça e homem branco não aparece sob a mesma égide da proibição inter-racial. Nessa representação literária, os desejos do homem branco pela mulher negra não ameaçariam o *status quo*, posto que “*Gabriela*”, de acordo com Moutinho (2004, p. 146), expressaria um novo projeto nacional.

O relacionamento afetivo-sexual de Nacib e Gabriela demarca, de fato, a passagem do ‘patriarcalismo poligâmico’ a um outro modelo de honra e família que retém, entretanto, a essência civilizatória do clássico casal colonizador. No final do livro, Nacib saboreia o novo status adquirido: mantivera sua honra masculina de um modo novo e inusitado, ganhara o respeito e admiração locais, mantivera seu negócio de cama e mesa com Gabriela, e podia, ainda, desfrutar os prazeres que as loiras e indígenas do Bataclam podiam proporcionar.

Numa interpretação bastante sofisticada, Moutinho demonstra que, no plano do imaginário social e literário da época, *Gabriela* representa a ideia de um Brasil mestiço, semelhante ao qual formulou Gilberto Freyre em sua obra *Casa Grande e Senzala*. A mulher negra/mestiça por meio de sua “erotização”, ou pela “confraternização sexual”, seria o símbolo máximo do Brasil moderno. Daí, no seu entendimento, Moutinho inverte o modelo hierarquizante representado pelo triângulo das raças de DaMatta, colocando a “mulata” (Gabriela) no ápice “como um negócio de cama e mesa, e na base as “raparigas”, “brancas” e “indígenas”. O intrigante dessa concepção de

Moutinho (2004, p. 146), mesmo numa chave interpretativa diferenciada dos autores citados acima, é sua conclusão, quando constata que “a dominação da máquina colonial brasileira” se constituiu “[...] com o protótipo do espécime masculino (branco/colonizador e colonizado) fundador da Nação”. Em outras palavras, Moutinho reafirma como os constructos de gênero, raça e sexualidade/erotismo compõem os ingredientes fundamentais na base da formação da nação brasileira, em que a “mulata” no campo da sexualidade reafirma o mito freyreano: “branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”.

Concordando com as críticas desses autores acerca da obra *Casa Grande e Senzala*, porém indo além de suas conclusões, uma dúvida circunda esta pesquisa: se existe um modelo harmonioso de relações inter-raciais-sexuais-afetivas, por qual razão ele se realiza mais por parte dos homens negros com parceiras brancas ou socialmente brancas e menos por mulheres negras e homens brancos, como atestam algumas pesquisas?

As interpretações sobre este fenômeno são múltiplas. Como foi visto, para alguns autores, a miscigenação foi uma violência física e simbólica, característica da ordem escravocrata. Viotti da Costa (1998, p. 333-335) argumenta que “a ideia romântica da suavidade da escravidão no Brasil” foi forjada sobre um código de uma intimidade entre senhores/escravos (as) que, no início da colonização, foi forçada e, depois, passou a fazer parte do cotidiano, no qual a intimidade não era isenta do preconceito que separava as duas categorias. Outros autores, que serão analisados mais adiante, vão confirmar esta assertiva de Viotti em relação ao mito da democracia racial como falseamento da realidade.

Todavia, em que pese a crítica desses autores ao mito da democracia racial, a miscigenação entre negros e brancos no Brasil, é um fato. Segundo algumas pesquisas já citadas, Berquó, por exemplo, a miscigenação é um fenômeno crescente no Brasil. A questão que nos parece mais profícua não é de negar ou afirmar a miscigenação, mas sim, de compreender o porquê e como ela se processa. Um dos caminhos possíveis é reinterar a hipótese de que a partir da tese da democracia racial

freyreana teria germinado no imaginário social brasileiro a ideia de um modelo ou modelos de afetividade diferenciados entre negros (as), mestiços (as) e brancos (as).

O impacto das ideias freyreanas de que o Brasil seria uma democracia racial foi tão forte no cenário nacional e internacional que vários pesquisadores estrangeiros – alguns financiados pela Unesco – vieram ao Brasil com o intuito de constatar esse “fato”.²⁶ Nas décadas de 1940 e 1950, formou-se uma nova linha de estudos sobre as relações raciais brasileiras, lideradas por autores como, Donald Pierson, Ruth Landes, Harris, Thales de Azevedo. Embora estes autores tivessem enfoques diferenciados sobre a temática racial, ambos afirmavam que no Brasil havia uma convivência racial harmônica. Segundo Guimarães (1995, p. 145), o que definiu esta hipótese na época era de que “[...] não apenas a “raça” é definida por traços fenotípicos (a “cor”, em sentido lato) como também participariam da sua definição critérios sociais, como riqueza e, principalmente, a educação”.

Para confirmar esta hipótese, os pesquisadores escolheram a Bahia como laboratório para desenvolverem a sua pesquisa de campo, por considerarem que esse estudo era o lugar em que predominava a harmonia racial. Dentro desse campo de estudos, destacam-se três autores que têm uma importância na problemática já colocada: as pesquisas de Pierson, Landes e Azevedo, na Bahia, não poderiam deixar de ser brevemente citadas.

Salvador: “Roma Negra”

Antes de adentrar na produção bibliográfica do tema, é necessário rever, brevemente, alguns aspectos histórico-demográficos sobre a população de Salvador. No século XVI, iniciou-se na Bahia um intenso tráfico de escravos do continente africano. (PIERSON, 1942)

26 Segundo Skidmore (1992), os pesquisadores estrangeiros financiados pela Unesco foram: Charles Wagley, Marvin Harris, Bern Zimmermann e Harry Hutchinson.

A partir daí, a Bahia seria um dos grandes polos mundiais de tráfico de escravos transatlântico, constituindo-se mais tarde naquilo que alguns cronistas chamaram de “Roma Negra”, devido à predominância de africanos e seus descendentes, de índios e de portugueses. Segundo Mattoso (1992), em 1807, embora esses dados não fossem confiáveis, Salvador tinha uma estimativa de composição racial populacional de 28% de mulatos e 52% de negros, em uma população de 51.112 pessoas.

Reis (2003, p. 22) acentua “que entre 1775 e 1807, um período de 32 anos, a cidade cresceu 31%. A população africana e afro-baiana, incluindo escravos e livres, cresceu 39%, em relação ao total de habitantes, a população citada aumentou de 64 para 72%”.

No século XIX, em 1835, segundo Reis (2003, p. 25), havia uma estimativa de que em Salvador 29,8% dos habitantes da cidade eram compostos de negros brasileiros nascidos livres e ex-escravos e de africanos libertos. Ou seja, segundo ele, “se os escravos eram menos da metade da população, a soma de todos negros-mestiços, fossem escravos ou não, representava uma significativa maioria de 71,8 por cento, [...] os brancos constituíam a minoria racial em Salvador (28,8%)”.

Com relação à mestiçagem, Azevedo (1996) observou que, em 1950, havia cerca de 400 mil habitantes em Salvador, dos quais, aproximadamente, 20% eram pretos, 47% mestiços (mulatos) e 33% brancos. Um dos argumentos do autor é que a mestiçagem foi propiciada pela interação sexual de brancos portugueses e brasileiros com mulheres africanas e pretas brasileiras. Semelhante a Freyre, para o autor, um dos fatores explicativos foi a escassez de mulheres brancas no período da colonização.

Entretanto, Reis (2003, p. 26)²⁷ observa que, no século XIX, em 1835, havia um desequilíbrio numérico na razão do sexo entre os africanos em Salvador, Bahia. Segundo esse autor, as péssimas condições do tráfico de escravo não permitiram ao escravo uma “descendência suficiente” ou “nacionalização” da mão de obra escrava, pois “havia

27 Segundo Reis, a situação em Salvador, entre 1811 e 1860, era mais equilibrada, estimando-se que a população escrava estava constituída por 56% de homens e 44% de mulheres.

poucas mulheres escravas”. Em 1778, por exemplo, José da Silva Lisboa estimava, de forma um tanto exagerada, que havia uma taxa masculina de trezentos africanos para cem mulheres. Essas “evidências” históricas poderiam contradizer a hipótese de que a escassez de mulheres brancas foi realmente um dos motivos fortes que possibilitou a miscigenação baiana, já que, como demonstrou Reis, havia mais homens africanos do que mulheres.

As variações do crescimento dos “grupos de cor”, sobretudo dos mestiços em Salvador, desde o século XVI, vêm chamando atenção de vários especialistas sobre as relações raciais na Bahia e, nesse bojo, as relações sexual-afetivas entre homens e mulheres de “cor” e de “raças” diferentes. Essa diversidade racial e cultural da Bahia fez dela um dos principais cenários de investigação de pesquisadores estrangeiros e brasileiros que viam aqui as chances de “encontrar” uma verdadeira sociedade da harmonia racial e sexual. Foi com este objetivo que Pierson, Landes e Azevedo escolheram a Bahia (Salvador) como cenário de sua investigação socioantropológica.

A obra de Donald Pierson, *Branco e Pretos na Bahia*, publicada em 1942, é considerada por muitos especialistas do tema como a pioneira na abordagem entre cor e posição social.²⁸ Nesta obra, Pierson inovou o debate racial, ao destacar a importância de outros critérios sociais, além da cor, como fatores preponderantes na classificação dos indivíduos na hierarquia social. Mais do que as características fenotípicas (a cor da pele, cabelo, nariz e os lábios), a posição social (o poder aquisitivo, a escolaridade e o prestígio) é que definiria a inserção dos indivíduos nos lugares sociais.

Um dos argumentos-chave do autor era de que na Bahia não existia um conflito racial devido à capacidade de mobilidade social (vertical) que os indivíduos de cor possuíam dentro da estrutura social baiana. Isso se somava a outros elementos, como a característica tradicional da cidade de Salvador, onde predominava as relações interpessoais e familiares herdadas do sistema patriarcal-colonial, o que a tornava ainda

28 Ver Guimarães (1995).

“primitiva”, afetuosa, calorosa e solidária para com os outros. Essa facilidade de interação com o outro, inclusive por meio da miscigenação, fez da Bahia (Salvador) uma cidade estável e isenta de conflitos, tanto do ponto de vista racial, quanto do ponto de vista econômico, político-social.

No esquema explicativo de Pierson, a cor estava atrelada à posição social dos indivíduos, porém, a depender da competência individual, estes tendiam a perder sua identidade racial “na determinação do status social, a competência do indivíduo tende a superar a origem racial”. (PIERSON, 1942, p. 15) Isso se expressava na inserção relativa das pessoas de cor em várias camadas sociais, na distribuição espacial, nas ocupações, nas camadas econômicas, nos espaços recreativos e de lazer, nas manifestações culturais, nas escolas etc. Pretos e mestiços, sobretudo estes últimos, quando adquiriam *status* tendiam a “branquear-se”, a assimilar a cultura do branco. O casamento inter-racial seria uma das estratégias dos indivíduos negros e mestiços para ascenderem socialmente.

Para Pierson, a miscigenação, como resultante das relações sexual-afetivas entre pessoas de cor diferentes, impediu uma dicotomia entre negros e brancos na sociedade baiana. Todavia, possibilitou um grau de interação através do casamento inter-racial e do branqueamento das pessoas de cor na hierarquia social, ou seja, quanto mais uma pessoa tem prestígio e *status*, maior é a sua aproximação do padrão branco (fenótipo) e socialmente dominante, seja em termos de comportamento, seja em termos da sua inserção social.

Como demonstra Guimarães (1995, p. 149), sobre o estudo de Pierson:

Para Pierson, em resumo, na sociedade baiana e brasileira em geral não existiam castas raciais ou mesmo grupos raciais *stricto sensu*, posto que brancos, pretos e mestiços eram encontráveis, de fato e em tese, ainda que em proporções diferentes, em todas as classes e grupos sociais. Como não existia uma ‘linha de cor’ separando o contato

e a interação entre os membros de uma classe e os grupos sociais entre si, o Brasil seria tipicamente uma sociedade multirracial de classes [...] A simplicidade dessa conceitualização e sua obviedade apenas reproduziu em linguagem científica o que já era o senso comum de brasileiros e estrangeiros em 1940 sobre as relações raciais no Brasil: a saber, que as discriminações e as desigualdades no Brasil não eram propriamente raciais, mas simplesmente sociais ou de classe.

As décadas de 1930 e 1940 foram um período em que esta concepção era predominante nas Ciências Sociais brasileiras. A antropóloga Ruth Landes, semelhante a Pierson, acreditava que a Bahia era também uma democracia racial. Porém diferente deste, Landes acreditava que na Bahia havia uma cultura matriarcal dentro dos cultos afro-baianos, que a autora sugestivamente chamou “a cidade das mulheres”.

Salvador: o enigma do matriarcado negro

Ruth Landes foi uma antropóloga norte-americana, da Universidade de Columbia, EUA. Chegou à Bahia, entre 1938/39, para realizar uma pesquisa etnográfica acerca das relações raciais em Salvador. Seu objetivo, era semelhante aos dos pesquisadores de sua época, inclusive Donald Pierson, era entender como se processavam as relações entre negros e brancos na Bahia e constatar se, realmente, existia um conflito racial no Brasil tal qual existia nos EUA.

Em *A Cidade das Mulheres*, a autora deixa um rico legado de sua incursão etnográfica nos principais terreiros de Candomblé da Bahia. Numa descrição “densa” e detalhada, Landes observou o comportamento das pessoas negras nos cultos afro-baianos e destacou, pela primeira vez na tradição desses estudos, a significativa importância do poder feminino-negro dentro dos Candomblés. (LANDES, 1967)

Como acentua Corrêa (2003), o trabalho de Ruth Landes inauguraria naquela época o que hoje, se denomina o campo de estudos de gênero pela “inversão da relação entre o princípio masculino e o princípio feminino [...] recobre, assim, uma série de outras inversões mais sutis [...]”. As inversões as quais Corrêa se refere na obra citada estão relacionadas ao papel ativo e não-submisso que as sacerdotizas negras desempenhavam nas Casas de Santo da Bahia, subvertendo a lógica da cultura patriarcal hegemônica em função do “matriarcado” religioso. Matriarcado esse que “feminilizaria” os homens nesses espaços de culto, enfatizando, dessa forma, a predominância de uma homossexualidade masculina, advinda da preponderância do poder feminino.

Sem dúvida, vários aspectos da obra de Landes poderiam ser aqui ressaltados diante da riqueza de detalhes com que essa autora procurou entender o cotidiano da vida dos negros na Bahia. Porém, interessa-nos registrar como a autora percebeu as relações afetivas e sociais entre homens e mulheres negros neste culto. Ao destacar o poder das mulheres negras nas casas de Candomblé, Landes registrou algumas passagens da vida afetiva, das relações de gênero e do aspecto racial nelas embutidos. Começemos pelo aspecto racial:

No início do livro, *A Cidade das Mulheres*, Ruth Landes (1967, p. 2) afirma:

Este livro acerca do Brasil não discute problemas raciais ali — porque não havia nenhum. Descreve, simplesmente, a vida de brasileiros de raça negra, gente graciosa e equilibrada, cujo encanto é proverbial na sua própria terra e imorredouro na minha memória.

Assim como a geração de pesquisadores de sua época, Landes afirmava a ausência de problemas raciais no Brasil, como Pierson, só conseguiu identificar problemas de ordem social. No seu relato, várias vezes a autora acentuou, de forma dramática, a miséria e a pobreza da população negra baiana durante a sua estadia no Brasil. Entretanto, não atribuía tal pobreza dos negros à situação racial. Ao contrário, em

certa passagem de sua obra, a autora enfatiza que “a educação ou o dinheiro, isolada ou conjuntamente, retiram um indivíduo [de classe alta] do pitoresco grupo dos negros.” (LANDES, 1967, p. 22) Landes chegou, assim, a mesma conclusão de Pierson em relação à problemática racial: de que no Brasil não existe racismo e sim uma convivência harmônica entre as raças: “O Brasil me deu uma compreensão totalmente inesperada da facilidade com que diferentes raças poderiam viver juntas, de maneira civil e proveitosa.” (LANDES, 1967, p. 2)

Landes, referindo-se a Edson Carneiro – um intelectual mestiço, baiano, estudioso da religião-afro, com quem teve uma profunda relação profissional, fraterna e, para alguns, amorosa –, dizia que não se acostumava com o sentimento de classe que os brasileiros em geral nutriam, inclusive os negros como Carneiro. No seu argumento, isso se traduzia pela existência no interior do grupo negro de pessoas que se diferenciavam do ponto de vista da educação, da ocupação, pela distinção familiar e pelo acúmulo de riqueza, uma “elite” negra.

Na concepção de Landes, no Brasil, para uma pessoa [um homem] tornar-se aristocrata independia de sua cor e “nem o impedia de casar-se com uma branca”. Consideramos a última proposição da autora muito oportuna para as questões centrais desta pesquisa. Será que de fato a “solidão” entre mulheres negras baianas estaria associada à escolha afetiva de um determinado grupo social de homens negros em ascensão social? Será que a posição social de homens e de mulheres negros interfere nas suas escolhas afetivas?

Landes em seu trabalho deixou algumas pistas. Para ela, a miscigenação entre negros e brancos na Bahia já se dava “naturalmente”, mas quando se tratava de um aristocrata negro referindo-se a Edson Carneiro, afirmava: “todas [as mulheres] gostavam dele porque era um aristocrata”. (LANDES, 1967, p. 68)

A própria Ruth Landes, que era estrangeira, branca e norte-americana conhecia casos de homens negros baianos que se casavam com mulheres brancas estrangeiras. O que não se sabe é se esses homens eram necessariamente aristocratas. Nós, particularmente, desconfiamos.

Acreditamos que as preferências afetivas/matrimoniais também se davam por outras razões além da classe social. Voltaremos a esta discussão mais à frente.

Relatando minuciosamente a vida das pessoas de Santo, sobretudo, das mulheres nos terreiros de Candomblé, Ruth Landes observou que as *Yalorixás* (mães de santo) e as outras sacerdotisas (filhas de santo) eram mulheres negras que “comandavam” tudo nos templos sagrados e que gozavam de muito prestígio social e religioso dentro e fora dos terreiros. As suas influências eram tamanhas que Landes referia-se a estas como grandes “matriarcas”, que contrariava a cultura patriarcal da sociedade tradicional baiana.

É interessante perceber como Landes, em alguns momentos, descrevia as relações afetivas e de gênero dentro dos terreiros de Candomblé. Numa passagem em seu livro, a autora se choca com o nível da pobreza de algumas sacerdotisas e com as suas responsabilidades enquanto “mulheres chefes de família”. Constata que boa parte dessas mulheres negras, religiosas e pobres, vivia “solitária”, não tinham maridos para dividir as despesas da casa e nem a responsabilidade na educação com os filhos. No argumento de Edson Carneiro, com quem Landes dialogava no texto, isto acontecia porque: “Maridos? Não há muitos, e de qualquer modo não são de confiança [...] Hoje em dia não há trabalho bastante para todos os homens. Eles não ganham o suficiente para si, quanto mais para sustentar família”. (LANDES, 1967, p. 48)

Como se vê, é intrigante que já naquela época, (década de 1930), notava-se a ausência de homens (parceiros fixos/maridos) na vida dessas mulheres. Ficamos a perguntar se isso era algo recorrente nos espaços de culto-afros, estudados pela autora, mesmo estes sendo considerados como espaços constituídos por um poder feminino, ou se tal poder/prestígio exercido pelas mulheres religiosas criariam um obstáculo ou uma “parede” a sua vida afetiva? Em certa passagem na obra da autora, comentando com Edison Carneiro sobre a possível solidão de uma mulher de santo, por viuvez, este último observou

que “a gente do candomblé nunca se sente sozinha. As outras sacerdotizas as completam.” (LANDES, 1967)

Ao entrevistar uma Makota de um terreiro de Candomblé de Salvador, perguntei-lhe se ela sentia-se sozinha, ela me relatou que *o Candomblé é uma grande família, eu nunca fico sozinha e nem me sinto sozinha*. Landes (1967) observou vários modelos de relações afetivas: sacerdotizas casadas, dentro do padrão visto como predominante (heterossexual) que mantêm uma relação conflituosa com o seu parceiro, devido à sua função (de prestígio) no Candomblé; mãe de santo solitária, sem parceiro, chefe de família; sacerdotizas casadas, porém que são chefes de família; viúvas e outros tipos de relações afetivas: homossexuais femininas e masculinos. Contudo, é necessário saber se estes modelos de relações afetivo-sexuais e de gênero correspondem a realidade atual da sociedade baiana? Acredito que algumas pesquisas antropológicas, na contemporaneidade, sobre arranjos familiares, parentesco, raça e relações de gênero têm aberto um leque de questões sobre a matrifocalidade nos meios populares em Salvador.

A questão do matriarcado negro já vem sendo observada por vários especialistas do tema. Woortmann (1987), por exemplo, analisando o estudo de Azevedo acentua que este constatou que na Bahia, desde o processo de pós-abolição, há uma predominância de famílias chefiadas por mulheres [negras] sozinhas. Segundo Woortmann (1987, p. 224):

Em 1950, 45,5% de todas as mulheres adultas eram mães solteiras, comparadas à proporção de 29,95% em S. Paulo! Azevedo associa essa elevada taxa à alta concentração, na Bahia, de descendentes de escravos colocados na precária situação de sub proletariado miserável.

A constituição de famílias “incompletas” na Bahia ou chefiadas por mulheres sem parceiros, têm sido foco de grandes controvérsias nas Ciências Sociais, desde a década de 1930, com os estudos de pesquisadores norte-americanos, como Herskovits e Frazer. A controvérsia se deu em torno da origem da matrifocalidade. Para o primeiro, este tipo

de organização familiar é uma herança trazida dos africanos durante o processo do tráfico de escravos e recriado na Bahia. Para o segundo, esse modelo se traduz pelo desajustamento das redes familiares provocado pelo sistema escravista e, continuamente, com a constituição de um novo sistema competitivo. Controvérsias a parte, as poucas pesquisas contemporâneas que há sobre organização familiar na Bahia²⁹ têm apontado para a predominância deste modelo matricentrado entre a população negra-mestiça em Salvador, sobretudo, sem a presença masculina.

Woortmann observa que esta forma de organização familiar não pode ser analisada sem levar em consideração as influências da cultura africana e suas formas históricas e simbólicas de organização social. Sendo assim, o autor levanta a questão da poliginia como um elemento característico da organização familiar dos grupos étnicos africanos que aportaram na Bahia no período do tráfico escravo. Tal prática cultural africana pode, segundo o autor, ter influenciado na constituição de um modelo matricentrado no interior das famílias negras baianas e, também, nas escolhas de parceiros afetivo-conjugais. Segundo Woortmann (1987, p. 271): “o que importa, no que concerne aos negros atuais, não é o número efetivo de arranjos poligínicos, mas a ideologia onde a patrifocalidade a um nível é compensada pela matri-focalidade a outro nível.”

Para Woortmann, um dos fatores que explicaria a predominância de famílias chefiadas por mulheres (negras) sozinhas ou solteiras e de meios populares em Salvador estaria relacionada à prática poligínica dos africanos, embora esta última, no nível sociológico, tenha sofrido uma “adaptação” ou recriação à realidade social concreta, o que o autor compreende como uma “poliginia disfarçada”. Esta prática resistiria como um valor, uma ideologia de prestígio e de reafirmação de masculinidade, já que um homem “pode” ter várias mulheres. Entretanto, segundo o autor, a situação de pobreza ou de marginalidade dos pretos-pobres de Salvador teria arrancado a autoridade do *partner* e reforçado a

29 Numa perspectiva historiográfica, ver as pesquisas de Mattoso (1988); Reis, F. (2001; 2007); Hita-Dussel (2004).

autoridade da mãe/mulher diante do grupo doméstico, promovendo, assim, uma rotatividade de parceiros masculinos afetivos.

Entretanto, entre todos os fatores elencados por Woortmann para explicar o matriarcado negro baiano, além de sua hipótese de que houve uma combinação entre experiência histórica da escravidão, pobreza e componentes do sistema cultural da religião afro-baiana, a sua análise não é satisfatória no que se refere a uma ausência explicativa de uma ideologia racial-nacional que regularia as preferências afetivo-conjugais entre os parceiros, impedindo uma estabilidade afetiva das mulheres chefes de família? Em outras palavras, a poliginia como uma herança cultural dos africanos não estaria associada, também, a um outro imaginário em que as mulheres negras e pobres não são preferidas para uniões estáveis e, sim, para uma vida afetiva-sexual “desenfreada”?

Há também um outro elemento que não foi analisado por Woortmann, mas observado por Landes e Azevedo. Trata-se da relação entre escolhas matrimoniais, ascensão social e “cor”. Este aspecto é, também, merecedor de atenção, haja vista que tais componentes socioculturais podem, simultaneamente, regular as preferências afetivas das mulheres negras e seus pares amorosos. Veja-se o trabalho de Azevedo.

Casamento inter-racial e ascensão social

Dentre as várias pesquisas sobre relações raciais no Brasil, financiadas pela Unesco na década de 1950, destaca-se o trabalho do antropólogo baiano Thales de Azevedo. Seguindo a mesma linha de Pierson, de que a Bahia seria uma sociedade multirracial de classe, Azevedo investigou a relação entre classe, *status* e tipos raciais em Salvador. Sua análise pressupunha que na Bahia não existiam barreiras raciais rígidas às pessoas de cor, e sim, problemas de desigualdades sociais (de classe). Este argumento era constatado pela mobilidade individual ascendente que negros e mestiços experimentaram na hierarquia social baiana. Assim como Pierson, Azevedo acreditava que Salvador possuía características bastante tradicionais, patriarcalistas, baseadas

nas relações interpessoais e familiares, o que facilitava a reciprocidade inter-racial e afetiva entre negros (as) e brancos (as).

Azevedo considerava que os negros e mulatos quando adquiriam *status* econômico, social e cultural (a educação) “perdiam” a sua cor e origem, tornando-se “brancos”, isto é, absorviam os valores sociais da classe média alta branca. O casamento inter-racial seria uma das estratégias de branqueamento social das pessoas de cor. Porém, diferentemente de Pierson, Azevedo investigou melhor o casamento inter-racial no contexto baiano. Sob esse aspecto, a sua análise contrasta com os estudos anteriores que afirmavam um predomínio de relações sexual-afetivas inter-raciais de homens brancos com mulheres negras. Vejamos.

De acordo com Azevedo (1996, p. 73), em sua pesquisa realizada sobre casamento inter-racial, em 1945, na Bahia, dos 222 pares observados, 34% eram da mesma cor, em 43% o homem era mais escuro que a mulher e em 22% esta era mais escura que o homem. Em sua obra, *As Elites de Cor*, o autor constatou que homens pretos e “mulatos” que experimentaram mobilidade social ascendente, casavam-se com mulheres brancas ou de “pele clara”, cujo *status* socioeconômico era inferior àqueles; a cor branca da esposa seria uma forma de compensação social para a família do marido. Por outro lado, o casamento entre as “mulheres de cor” com homens brancos não se daria sobre as mesmas condições de “troca”, pois, segundo o argumento do autor, os títulos e *status* da mulher preta não teriam um mesmo peso social (cor) para a família do cônjuge branco.

Isso se explicava, segundo Azevedo, porque na sociedade baiana, naquele período, predominavam as relações familiares da linha da mãe ou da esposa (matrilinear). Sendo assim, quando um rapaz se casava com uma moça este era “adotado” pela família da noiva. No caso dos rapazes negros que se casavam com mulheres brancas, estes ascendiam socialmente ao integrar-se à família da esposa branca ou clara; enquanto o homem branco, que se casava com mulheres negras, “des-cia” na escala social ao integrar-se à família destas. Azevedo (1996, p. 79) conclui que a “mulher de cor” está mais exposta ao preconceito

no casamento inter-racial: “o casamento de homem claro com mulher escura, sobretudo quando esta é muito mais pigmentada, sofre oposição forte em todas as camadas”.

O trabalho de Azevedo (1996 p. 79) foi inovador ao perceber que “os inter-casamentos são realmente o ponto crítico das relações raciais na cidade”. Embora chegasse a mesma conclusão de Pierson e de Landes, de que na Bahia não havia conflitos raciais, e o que predominava era o mérito individual, admitiu que o casamento inter-racial é o “ponto crítico” em que o preconceito de classe e de raça (cor) se manifestara. Mesmo sem ter aprofundado esta assertiva, Azevedo deixou implícito o imbricamento das relações de gênero, raça e classe nas preferências afetivo-sexuais entre mulheres e homens negros/mestiços e brancos. Diferentemente de Freyre, observou que as mulheres negras, as pretas, não eram tão preferidas afetivamente para a união conjugal inter-racial e, como consequência, atribui àqueles fatores a redução das chances matrimoniais das negras, haja vista o preconceito racial, social e de gênero que as atinge em todos os “setores” da sociedade baiana.

Algumas pesquisas recentes têm apontado os limites explicativos desses estudos clássicos acerca dos relacionamentos afetivo-sexuais. Moutinho, por exemplo, em sua obra já citada anteriormente, critica o enfoque utilitarista da produção bibliográfica desde Pierson, passando por Azevedo, até os estudos de Fernandes, no que se refere à argumentação de que homens negros e mestiços casar-se-iam com mulheres brancas como um meio de ascensão social.

Moutinho questiona este tipo de argumento, presente fortemente na literatura da época, nos estudos demográficos dos anos 1980 e no senso comum porque, segundo ela, não reconhece outras razões, além dos interesses materiais dos pares inter-raciais, sobretudo, do homem negro pela mulher branca (o grande foco de atenção da autora), que não possam ser baseados no afeto, no amor. Paradoxalmente, a autora não explica satisfatoriamente porque, em sua pesquisa no Rio de Janeiro, teve dificuldades e encontrar casais inter-raciais cujo par fosse mulher mais escura com homem mais claro. Tais dificuldades são, ao nosso ver,

reveladoras de um problema crucial que a toda momento sustentamos nesta pesquisa, ou seja, como e por quê tal preferência afetiva se dá mais no par homem negro e mulher branca do que no inverso?

Retomando o cenário baiano, a pesquisa de Zelinda Barros (2003) sobre casais inter-raciais em Salvador na contemporaneidade, também lança algumas pistas acerca da problemática discutida. Com o enfoque semelhante ao de Moutinho, Barros procura apresentar as representações acerca de “raça” de casais inter-raciais: os pares mulheres negras/homens brancos e homens negros/mulheres brancas. A sua pesquisa demonstra que as preferências afetivas dos casais não se regulam simplesmente pela classe (*status*) e não exclusivamente pela raça. Ao contrário, a autora mostra que as escolhas tanto de homens negros como das mulheres negras por parceiros (as) afetivos brancos (as) são orientadas por uma gama de fatores, tais como: afinidades de interesses, estética, condições sociais econômicas, gênero, atração física e sexual. Todavia, a autora não questiona os significantes dos termo “afinidade” e sua relação com os atributos estéticos, que ao nosso ver são “racializados”.

O trabalho de Barros (2003), assim como o de Moutinho (2004), demonstra a importância de se entender as hierarquias de raça, gênero, prestígio social e sexualidade como elementos reguladores da nossa cultura nacional, escolhas estas que, nas duas pesquisas, aparecem perfiladas por tais recortes. A próxima análise que se segue procura identificar como raça, status, gênero e cor no meio popular, em Salvador, aparecem nas pesquisas socioantropológicas na década de 1990.

Voltando a questão da matrifocalidade em Salvador, ponto também analisado por Azevedo em *As elites de cor*, as pesquisas na década de 1990 focaram sua análise na relação entre status, cor, parentesco e papéis de gênero. Nessa linha, Michel Agier (1990) aborda a questão do matrifocalidade negra, apontando para a importância do papel masculino e da patrilinearidade na organização familiar de meio popular.

Agier sugere que um dos fatores que colaboram para a chefia feminina nas classes populares, em Salvador, está relacionado com o fracasso

social do homem provedor. Este, vivendo numa situação de pobreza, não teria como sustentar sua prole ou exercer o papel de chefe de família, forçando as mulheres a uma assunção enquanto provedora do grupo doméstico. Todavia, segundo Agier (1990), “o fracasso dos homens não cria uma valorização social positiva para as mulheres chefes de casa”. Diferentemente de Woortmann e de Landes, Agier assinala o lado negativo da matrifocalidade, já que as chefes exercem papéis que, em suas expectativas, deveriam ser assumidos pelo homem, mas que, na ausência destes, criam “estratégias adaptativas” na condução dos grupos domésticos economicamente precarizados.

De acordo com Agier (1990), o fracasso social e simbólico do homem provedor, que em Woortmann (1987) aparece sobre a metáfora “o galo que vai cantar em outro terreiro”, é a base para a formação das “famílias parciais” e para a instabilidade matrimonial do mesmo, já que os homens “fracassados” socioeconomicamente desistem ou fogem de seus lares e abandonam suas companheiras, forçando-as na sustentação da sua prole sozinha.

Diferentemente de Woortmann, Agier tenta decifrar o enigma do matriarcado baiano, ressaltando a posição social do homem no interior da família de classe popular. Woortmann prioriza a dinâmica do processo sociocultural do matriarcado, enfatizando o lado da sexualidade e do parentesco nos meios populares; já Azevedo observa a questão das famílias parciais e da matrilinearidade na sociedade baiana, atentando para a mobilidade dos homens negros e suas preferências matrimoniais inter-raciais. Enquanto Landes estava interessada em analisar o aspecto racial e de gênero, o aspecto positivo do poder das mulheres negras nos cultos afro-baianos e o cotidiano das relações afetivas.

Como foi visto, em todos os autores, apesar dos caminhos distintos de análise, percebeu-se uma preocupação com o fenômeno da matricentralidade. Todos eles deram uma contribuição significativa para pensar os vários ângulos da problemática da “solidão” entre as mulheres negras na Bahia: “chefes de família”, “mães solteiras”, “famílias parciais”. O que tais estudos sugerem, ainda que não priorizassem um estudo

sobre “solidão”, é que tal fenômeno pode ser uma entre muitas peças importantes no “quebra-cabeça” deste enigma.

Castro acentua a importância de se entender vários fatores sociais na constituição do matriarcado baiano; entre estes, a autora aponta para a dinâmica entre gênero, classe, raça e geração. Santos (1997, p. 113-116), também, confirma a importância dessas mesmas variáveis quando observa que “são as pretas que apresentam maior concentração entre as famílias com chefe feminino sem cônjuge”, e acrescenta: “na fase de maturação, as pretas são as que aparecem com os maiores índices, seja entre as que residem sozinhas com os filhos, seja entre as que residem com os filhos e outros parentes [sem cônjuge]”. Além dos fatores já mencionados, a autora apresenta outras variáveis, como: educação, renda, ocupação, que interferem na constituição das famílias chefiadas por mulheres na Bahia. (MACÊDO, 1999)

Como já foi visto, esses estudos são importantes fontes de indicação sobre a “solidão” afetiva das mulheres negras baianas. Eles confirmam os estudos anteriores sobre o matriarcado negro: a) Há um arranjo predominante na organização familiar na Bahia de mulheres, em sua maioria, negras como chefes de família, sem cônjuge; b) a maioria das chefes é do meio popular; c) desempenham funções desvalorizadas socialmente, como os trabalhos domésticos precarizados. Uma observação torna-se necessária com relação a estes estudos: de que as mulheres negras que “comandam” seus grupos domésticos o fazem, em sua maioria, sem parceiros/sem cônjuge. Daí deduz-se a importância de tais pesquisas como indicadores da problemática aqui abordada.

Entretanto, a questão da matrifocalidade ou das “famílias parciais negras” não foram só tema de debate nas Ciências Sociais dos anos 1930-1950. Tal debate estava fortemente presente nos novos paradigmas explicativos acerca das relações raciais nos anos 1960 nas Ciências Sociais. Novos cenários passaram a ser o centro desse novo modelo explicativo que estava surgindo no sudeste brasileiro.

Novos cenários: novos paradigmas

No final dos anos 1950 e início dos anos 1960, a Escola de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP) constituiria um novo paradigma acerca dos estudos sobre as relações raciais no Brasil. Os novos estudos sobre o negro formariam uma tentativa de desmontar os discursos anteriores que afirmavam uma suposta democracia racial ou mesmo a inexistência do preconceito racial no Brasil.

A tese dos intelectuais da USP,³⁰ representado por seu grande expoente, Florestan Fernandes, forneceu novas bases explicativas: afirmava-se que no Brasil havia, sim, preconceito de cor e desigualdade social. Os estudos desse grupo revelaram uma sociedade estruturalmente hierarquizada após o processo de Abolição da Escravatura e a inserção do segmento negro no novo sistema competitivo.

Nesse bojo, as abordagens acerca das relações afetivo-sexuais entre negros e brancos ganhariam uma outra roupagem. Tal abordagem refutou a tese de que as relações conjugais/afetivas ou sexuais entre pessoas de “raças” diferentes “suavizaram” as desigualdades raciais no Brasil, no período escravocrata e na sociedade moderna.

Para comprovar essa tese, Florestan Fernandes (1978) estudou a nova ordem social competitiva e demonstrou que esta havia desestabilizado socialmente o negro em todos os seus aspectos. Assim, o comportamento sexual e afetivo das pessoas de cor seria fruto de uma herança cultural escravista, que foi se desestruturando no processo de escravização da mão de obra e com o advento da sociedade industrial moderna.

Na obra do autor, isso se explicita nos vários tipos de arranjos familiares e nas relações afetivas apontadas nesse período – a predominância da família negra “incompleta”, constituída só pela mãe solteira, filhos e outros, secundariamente, no “amasiamento” dos “casais de cor” e, por último, as uniões sancionadas legalmente –, cujo comportamento sexual e afetivo dos negros expressava a “debilidade dos laços

30 Referimo-nos aos seguintes autores: Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Viotti da Costa, Octávio Ianni e outros.

sociais [de família], a desorganização imperante no meio negro”-, gerada por uma ausência dos canais de socialização e solapadas pela escravização e a modernização.

No bojo de sua explicação, Fernandes observou que a mulher negra seria a grande base de sustentação da família negra. Sozinha seria a responsável (a chefe) pela sustentação econômica e educação dos filhos. Afirma que, no plano sexual e afetivo, as mulheres negras sofreram a penúria, a humilhação e a infelicidade por ter relações amorosas transitórias, não estáveis. As suas experiências afetivas com homens negros e brancos seriam frutos da desorganização social do “meio negro”. Assim, prostituição, alcoolismo, poligamia e abandono seriam fatores anômicos do modo de vida da “população de cor”.

Fernandes demonstrou que as relações afetivas entre pessoas da mesma “cor”, como pessoas de “cor” diferentes, não constituem uma “confraternização dos sexos” e, sim, uma hierarquia que produz conflitos, tanto do ponto de vista da raça, quanto do ponto de vista do gênero. O abandono, a solidão entre as mulheres negras seria fruto dessa tensão social que as associa ao sexo, às relações transitórias, ao “amor físico”, afastando-as dos projetos de vida “conjugal” e do amor “verdadeiro”. Segundo Fernandes (1978, p. 207):

A solidão, a penúria e a humilhação marcavam o caminho seguido pela mulher que tivesse a coragem indomável de ficar com o ‘fruto de suas fraquezas’ e de lutar pela sua sobrevivência. Os próprios parentes, apenas eventualmente, podiam ‘auxiliá-la’ com algum dinheiro ou confortá-la com algum ‘conselho’. Mesmo nas ‘maiores aflições’, quando ela via, desesperada, seu destino renascer na filha, ‘infelicitada’ por algum branco ou por algum namorado ou vizinho da mesma cor, eles não sabiam senão condena-la por deixar ‘a menina largada’.

Embora esse trabalho seja uma importante obra de referência para os estudos sobre afetividade entre negros no Brasil, não poderia deixar

de destacar algumas críticas às suas formulações ³¹, tais como a rigidez teórica e explicativa pela qual se procurou classificar os arranjos familiares a partir do modelo dominante (a família imigrante europeia) sem perceber a sua mutabilidade histórica. Da mesma forma, observou-se o comportamento sexual e afetivo da “gente de cor” como “desviantes” e fruto de uma situação “patológica” e “anômica” em relação ao comportamento social dos imigrantes europeus, considerado normativo. Tal perspectiva, também, percebia as práticas afetivo-sexuais da população negra como “promíscuas”, reproduzindo, assim, estereótipos preconceituosos e eurocêntricos em relação à família dos descendentes de africanos brasileiros.

Todavia, a grande contribuição do estudo de Fernandes foi refutar a tese freyreana da democracia racial brasileira, demonstrando que esta é um mito, um falseamento ideológico da realidade. Outro aspecto foi com relação à discussão das “famílias parciais da gente de cor”, confirmando os trabalhos dos autores das décadas de 1930-1950, acerca do matriarcado negro no Brasil e seus aspectos raciais, de gênero, classe e mobilidade social.

Além disso, Fernandes apontou para o problema da poliginia no “meio negro” como elemento negativo e reforçador da constituição das famílias negras parciais, das mulheres negras sem parceiros. Estas eram abandonadas pelos seus companheiros, “os homens de cor” que viviam os ditames do desemprego e da marginalidade da nova ordem social, relegando às mulheres negras a “solidão” e a tarefa árdua de lutar pela sobrevivência dos filhos.

Paradoxalmente, essa abordagem acreditava que o racismo tenderia ao desaparecimento com o desenvolvimento da nova ordem social competitiva e que os negros e os “mulatos” se “ajustariam” a nova lógica acumulativa, principalmente, por meio de mecanismos de ascensão social.

31 Refiro-me aos limites do modelo explicativo da obra de Florestan. Ver esta crítica detalhada em Robert W. Selenes (2000).

A década de 1970: uma nova interpretação

Na década de 1970, fecha-se o último ciclo da abordagem interpretativa clássica acerca das relações raciais no Brasil. Tais pesquisas retomam a problemática do negro na estrutura social: revelam um sistema de privilégios e exclusão baseados nos condicionantes raciais e afirmam existir uma nítida desigualdade entre negros e brancos na estrutura social no Brasil contemporâneo. (HASENBALG, 1979; SILVA, 1980) Tais pesquisas refutam as hipóteses anteriores de que o preconceito racial tenderia ao desaparecimento, à proporção que o sistema competitivo avançasse, proporcionando assim aos negros e aos “mulatos”, acessos aos novos espaços ocupacionais através da mobilidade social destes na estrutura econômica brasileira.

Contrapondo-se à tese dos intelectuais da USP, as pesquisas de Hansenbalg e Silva vão demonstrar que a desigualdade racial coexiste e se alimenta da desigualdade social. Isto se manifestaria na falta de oportunidades sociais, como na ocupação, na escola, nas diferentes formas de inserção e exclusão entre o segmento negro e branco na estrutura social. Apesar de constatarem essas barreiras sociais e raciais à mobilidade dos negros e mestiços, Silva, em especial, investigará a miscigenação como um fator importante para desvendar os mecanismos de ascensão ou não dos grupos negros. Sua contribuição é demonstrar que há uma estreita relação entre os critérios para se fazer uma seleção matrimonial e entre os componentes sociais e de cor que atuavam nessa seleção.

Por fim, poderia afirmar que esses paradigmas explicativos sobre as relações raciais brasileiras sofreram vários deslocamentos discursivos em torno do debate racial. Mas nenhum deles atentou para uma profunda reflexão ou análise em torno da relação: raça, gênero e afetividade.

Só na década de 1980, que o tema sobre afetividade, articulada às questões de gênero e raça, começou a se constituir num campo discursivo nas Ciências Sociais; um campo que, até hoje, ainda é restrito,

se for comparado com o vasto campo de estudos sobre as relações raciais e de gênero nas Ciências Sociais brasileiras.

Na década de 1980, esse novo campo de estudos, que se formava em torno do binômio, raça e gênero, vai propiciar outras reflexões sobre a vida reprodutiva da Mulher Negra brasileira. Tais pesquisas demográficas tinham como foco o crescimento populacional, a fertilidade, o casamento, o “mercado afetivo”, as relações inter-raciais, o celibato, a nupcialidade entre mulheres e homens negros (as) e brancos (as) brasileiros. Constitui-se, assim, um novo campo de pesquisas sobre a tríade raça, gênero e “afetividade”, sem o qual esse trabalho não poderia deixar de dialogar.

O “mercado afetivo”: a importância dos estudos demográficos da década de 1980

Como foi dito, algumas pesquisas demográficas tiveram uma importância significativa acerca da problemática aqui abordada. Tais estudos apontam para a predominância de um modelo de relações conjugal-afetivas endogâmicas e exogâmicas da população brasileira. A partir desses estudos, é possível extrair pistas importantes acerca das escolhas afetivas entre negros e brancos e acerca da “solidão” (ausência de parceiros fixos) entre mulheres negras.

Berquó (1987), ao analisar os dados do Censo de 1960-1980 encontrou resultados fundamentais acerca das relações conjugais entre negros (as) e brancos (as). A autora constatou que, em relação à união³², as mulheres brancas são aquelas que mais casam se comparada com as mulheres negras (pretas e pardas). Em contraponto, estas últimas são as que menos contraem uma união estável em relação às brancas. Por outro lado, as negras perfazem maioria (+ de 50%) entre as mulheres solteiras, viúvas e separadas.

32 A autora refere-se às uniões legais, consensuais e religiosas.

Outro aspecto importante encontrado na pesquisa citada revelou que as mulheres negras são as que casam (uniões consensuais) mais tardiamente e com menor intensidade se comparada às mulheres brancas, aos homens brancos e negros. O que confirma, segundo a autora, um alto índice de celibato entre as pretas e pardas.

Tomando como parâmetro a razão entre os sexos (nº de homens e mulheres disponíveis), Berquó (1987) observa que mesmo havendo um excesso de homens no grupo racial negro, as pretas são as que têm menores chances de casamento. A autora atribui este fator ao excesso de mulheres no grupo racial branco, mas tal argumento torna-se insuficiente para se entender as preferências afetivas. Em relação aos relacionamentos inter-raciais, verificou-se, também, a predominância de um modelo em que o marido é mais escuro do que a esposa, confirmando, mais uma vez, as pesquisas de Azevedo que demonstravam que a miscigenação tem sido mais realizada por parte dos homens negros com parceiras brancas ou com mulheres de pele clara do que ao contrário, ou seja, as negras quando casam, casam-se dentro do seu próprio grupo racial.

Silva (1987, p. 21), ao analisar os dados do Censo de 1980 acerca da seleção matrimonial dos grupos raciais entre os sexos, constata que o casamento exogâmico (fora do grupo) é maior entre brancos e pretos, menor entre pardos, sendo mais frequentes os casamentos entre mulheres brancas e homens negros do que o inverso.

A predominância deste tipo de relação já havia sido constatada por Azevedo (1996, p. 73) na Bahia. Silva (1987), referindo-se a outras pesquisas realizadas no Brasil, no período de 1948 a 1957, acentua que foi identificado um mesmo modelo de casamentos exogâmicos em que a mulher é mais clara do que o marido. Entretanto, essas pesquisas verificaram que há um tratamento diferenciado por razão do sexo nas escolhas matrimoniais, isto é, se homens negros preferem mulheres brancas para se casarem, o contrário não é verdadeiro, já que entre as mulheres negras não se observa a mesma recorrência, pelo menos em termos proporcionais. Como explicar tal fenômeno?

Para Silva (1987), uma das hipóteses possíveis seria devido ao desequilíbrio populacional entre os sexos, excesso de mulheres ou de homens nos grupos raciais. No entanto, isto não explicaria a preferência conjugal dos homens negros por mulheres de outros grupos raciais. Então, o que orientaria a preferência afetiva/matrimonial dos homens negros em relação às mulheres não negras? O que orientaria tais escolhas?

Outro elemento importante encontrado na pesquisa de Azevedo (1996) e ressaltado por Silva (1991, p. 31) é de que as escolhas matrimoniais entre os grupos raciais diferenciados, dar-se-iam conforme o status social. Azevedo constatou que homens negros têm preferência em casar com mulheres brancas cujo status social é inferior ao seu, ou seja, homens negros que adquiriram algum tipo de prestígio social, econômico ou educacional casavam-se com mulheres brancas pobres, com baixo grau de instrução. Em contrapartida, as mulheres negras e mestiças não conseguiam ter as mesmas chances de casamento inter-racial, não gozavam de prestígio social, portanto, restava-lhe o concubinato ou o celibato.

Embora Silva admita que os homens negros tenham preferência afetiva por mulheres não negras como um meio de ascensão social, acentua que a diferença de *status* (educacional) nas relações inter-raciais não é um dado facilmente perceptível na análise estatística entre esses grupos, porque nem sempre este tipo de situação é recorrente. Pode-se encontrar, em um ou em outro caso, mulheres brancas ou negras com homens brancos ou negros cujo status educacional seja equivalente.

É necessário destacar que outros fatores – idade, região, taxa de endogamia – foram analisados pelos autores citados acima, como elementos que interferem nos padrões de casamento dos grupos raciais por tempo e região. Silva já chama atenção com relação a estes aspectos nas suas pesquisas atuais. Para ele, o grau da endogamia/exogamia dos grupos raciais varia de acordo com os estoques populacionais de cada grupo, a região (mais desenvolvida, menos desenvolvida) e a distância socioespacial.

Apesar da grande contribuição que os estudos demográficos vêm dando a esta problemática acerca das relações matrimonial-afetivas dos grupos raciais, há de se considerar que um estudo desta natureza focaliza muito mais os fatores de ordem populacional em detrimento dos fatores socioculturais, embora estes últimos não sejam desprezados da análise demográfica.

Diferentemente dessa abordagem, mas reconhecendo a sua importância, este estudo pretende focalizar a dinâmica dos aspectos sociais e simbólicos das escolhas afetivas das mulheres negras (e de seus pares) no contexto cultural específico, tomando como recorte empírico mulheres negras em situação de não união, sem parceiros fixos. Nos dois capítulos seguintes, trataremos de analisar tais relações através das trajetórias sociais e afetivas das ativistas negras e das mulheres negras não-ativistas. Uma observação importante: o leitor (a) perceberá que na análise das trajetórias e narrativas das informantes, estaremos falando na primeira pessoa do singular. Esta é uma estratégia metodológica que permitirá ao investigador (a) estabelecer uma interação com o investigado e, ao mesmo tempo, colocar em “suspensão” suas percepções sobre tais relações construídas no processo da pesquisa e na análise das narrativas. (KOFES, 1998)

PARTE 2

AS TRAJETÓRIAS SOCIAL-AFETIVAS DAS MULHERES NEGRAS ATIVISTAS

Procura-se analisar as trajetórias sociais e afetivas de cinco mulheres negras ativistas políticas da cidade de Salvador. São lideranças do movimento negro, do movimento de mulheres negras e de outros movimentos. Foram selecionadas: uma trabalhadora doméstica, uma educadora, uma intelectual e duas secretárias administrativas.

CLEMENTINA: “A VOZ DA LIBERDADE”

Esta entrevista foi realizada no dia 30 de agosto de 2003, no Sindicato dos Trabalhadores Domésticos do Estado da Bahia, popularmente conhecido pelos trabalhadores como Sindoméstico. A sede do sindicato fica num bairro comercial e distante do centro da cidade. É um prédio simples, ou melhor, é uma casa simples, tamanho médio, tem quatro cômodos; uma sala ampla, banheiro e uma cozinha.

A realização da entrevista no sindicato se deu em função da disponibilidade de tempo da informante. O cargo de dirigente sindical a obriga, na maioria das vezes, a ficar boa parte na sede do sindicato. Segundo as informações da direção, o Sindicato é composto de sete membros na direção (sete mulheres), tem um assessor, dois funcionários, um advogado. Há uma circulação grande de pessoas, sobretudo, trabalhadores domésticos/as, sindicalizados ou não, alguns patrões/as e até pesquisadores.

Além desse registro, outro merece atenção. Conhecemos a informante no movimento negro. Este fato nos favoreceu no acesso a algumas informações. Segundo a informante, “nem todas as pesquisadoras eu conto tudo que acontece”. Percebemos que a situação de uma antropóloga negra e ativista política, ao invés de causar-me estranhamento nesta etapa da pesquisa, favoreceu-nos. Sabe-se através de outras experiências de campo, que isso nem sempre é possível. (ALMEIDA, 2002; LANDES, 1967)

Profissão: trabalhadora doméstica, quem escolheu?

O filme *Domésticas* (2001) retrata o cotidiano de cinco mulheres trabalhadoras domésticas. Em uma das cenas uma trabalhadora diz: *eu nunca ouvi alguém dizer: eu quero ser trabalhadora doméstica*. A trajetória de Clementina revela que o trabalho doméstico não foi uma escolha.

Clementina tem 36 anos de idade, se autocalifica como “negra”. É solteira, não tem filhos, nunca casou. Nasceu e viveu boa parte de sua adolescência numa cidade do interior da Bahia. É originária do meio rural. Seus pais trabalhavam na lavoura. Clementina tem três irmãs, ao todo eram nove; cinco morreram quando eram crianças devido a problemas de infecção nos partos realizados por parteiras.

Gordillo e Bonals (1994) assinalam que esta prática cultural é recorrente em comunidades tradicionais em que há uma escassez de serviços públicos, embora as autoras estivessem falando de uma comunidade indígena mexicana, tal situação pode ser constatada, nesse caso específico, na região da Bahia. Isso se confirma também, na trajetória de Clementina e de outras trabalhadoras domésticas analisadas. A maioria delas proveio do meio rural, tem uma origem familiar extremamente pobre e desenvolve atividades domésticas, desde cedo, no âmbito familiar, além das atividades agrícolas; suas mães, além de trabalharem nas lavouras; ocupam-se com as tarefas domésticas e administração da casa; boa parte migra para as grandes cidades em busca de emprego, o serviço doméstico remunerado é uma das poucas alternativas que lhe resta.

Percebem-se nas trajetórias dessa categoria profissional relações marcadas por gênero e raça. São mulheres e não homens, em sua maioria, mulheres negras, que procuram o serviço doméstico. Os homens (pais, irmãos) trabalham na lavoura, ou então, desempenham outras funções classificadas de masculinas, e, também, de baixa remuneração como a construção civil. No caso de Clementina, duas de suas três

irmãs são trabalhadoras domésticas e a outra é atualmente vendedora ambulante (trabalhadora informal). É importante assinalar que tais fatores revelam as condições sociais em que Clementina e seus familiares experimentaram no meio rural. A ausência ou a debilidade dos sistemas básicos de saúde e educação, associados com a carência de emprego foram elementos condicionadores de sua saída do campo para a capital.

O trabalho doméstico

Clementina chegou à Salvador quando tinha 18 anos de idade. Ela, e uma de suas irmãs saíram em busca de trabalho. Segundo o seu depoimento:

Eu vim do interior analfabeta e cheguei aqui na cidade grande com minha irmã. A minha outra irmã, a mais velha [que é empregada doméstica] já morava aqui e ela arrumou um emprego para mim como trabalhadora doméstica.

Segundo Clementina, o trabalho doméstico foi a sua única alternativa de emprego, pois como citou no relato, era analfabeta, não dispunha de nenhum tipo de capital educacional: *eu não sabia ler nem escrever, eu não sabia nem pegar um ônibus por causa dessa dificuldade que eu tinha.*

Sua renda individual mensal, desde quando começou a trabalhar como empregada doméstica, nunca ultrapassou um salário mínimo. Em algumas casas, muitas vezes, chegou a ganhar bem menos do que tinha direito por lei. Além da baixa remuneração, as condições de trabalho nem sempre eram adequadas já que lhe faltavam: conforto, como quarto ventilado; proteção a acidentes no trabalho; excesso de funções, dentre outras situações de desigualdades sociais.

Quanto a sua trajetória ocupacional, contou-me que, logo quando chegou a Salvador, foi trabalhar numa “casa de família”. Sentiu-se estranha ao lidar com novos valores sociais e *habitus* diferentes dos

seus; entrou em “choque” com a cultura da cidade, bem como com a “sua” nova casa e com as relações familiares dos “patrões”. Em relação aos seus afazeres domésticos, dizia-se insegura e sem conhecimento de sua função. Alegava não ter tido nenhum tipo de ensinamento para exercer as suas atividades corretamente e que teve uma vida muito difícil, não só em relação ao trabalho doméstico, mas também, quanto a convivência com outras pessoas no ambiente de trabalho: *da primeira casa até a última que passei o tratamento deles foi igual: frio, cheio de preconceitos, separações, inferioridade.*

Durante o seu relato, relembra-se de algumas situações que experimentara no ambiente de trabalho. Certa vez, quando tinha 21 anos foi trabalhar em outra “casa” num bairro popular. Recebia na época cem cruzeiros para realizar todas as tarefas domésticas. Disse-me que se sentiu ofendida e *marcada* pela decepção. A mãe de sua “patroa” que, segundo ela, era uma mestiça, achava que lhe pagava muito caro pelo seu trabalho e despediu-a. Fala deste episódio com tristeza e relembra outro episódio vivenciado por ela nesse mesmo período:

Nesta mesma casa, uma vez teve um aniversário e aí ela [a mãe de sua patroa] falou assim para os visitantes: ‘ela é assim, mas é boazinha’ – Aí eu entendi que era da minha aparência que ela estava falando, do meu cabelo, então estas coisas marcam.

Além da exploração do trabalho (classe) e do preconceito racial (aparência, cabelo), Clementina sofreu violência física em outra casa que trabalhara. Certo dia a sua patroa agrediu-a fisicamente: *“ela estava nervosa, reclamou de uma roupa, me deu uma tapa nas costas, eu não revidei, simplesmente peguei as minhas coisas e fui embora”.*

Nesse fragmento de texto é possível perceber como o trabalho doméstico tornou-se um espaço ³³ onde várias configurações sociais são

33 A noção de espaço aqui é compreendida como um espaço social, construído por várias redes de relações sociais em que os agentes encontram-se posicionados e dão sentido às suas ações no interior desse mesmo campo. Essa dimensão impede que se perceba o espaço como um lugar fixo, uma “esfera” substancial, opondo-se privado e

construídas dinamicamente. Segundo Castro (1991), essas categorias sociais não se somam, mas se dinamizam mutuamente em contextos concretos. A exploração de classe se articula com a posição de gênero na construção de um trabalho “dito feminino”, mas que abriga divisões [nós x elas] sociais-raciais entre mulher negra e não negra, entre patroa e empregada, expressando-se na violência física e simbólica exercida por mulheres contra mulheres, condensando-se em várias categorias expressas em significados da distância social e racial.

Durante o seu relato, Clementina acentuou que muitas trabalhadoras domésticas jovens vão ao sindicato denunciar casos de assédio sexual praticado pelo patrão ou pelos seus filhos. Perguntei-lhe se passara por alguma situação parecida nas casas que trabalhara? Respondeu-me que, certa vez, quando tinha vinte e dois anos, o irmão de sua patroa tentou assediá-la quando se encontrava sozinha na casa que trabalhara. Relata que, nesse momento, estava no banheiro despida quando viu que o irmão de sua patroa a espionava. Correu e trancou a porta. Ele batera várias vezes na porta do banheiro. Sentiu-se nervosa e irritada, gritou várias vezes para que ele fosse embora. Depois de permanecer por muito tempo presa no banheiro, finalmente conseguiu sair após ter ouvido as vozes de seus patrões, quando relatou o fato ocorrido. A patroa e sua mãe ficaram indignadas com a atitude do irmão/filho, e questionou-lhe o porquê de Clementina não ter gritado para chamar atenção dos vizinhos. Segundo o relato dela, a mãe de sua patroa retrucou: *ela fez certo de não gritar, pois ‘roupa suja se lava em casa’*.

Achei emblemática essa passagem do discurso de Clementina porque possibilita observar como vários marcadores sociais se intercambiam em sua trajetória. Poder-se-ia perguntar por que a patroa e sua mãe se posicionaram contrárias ao acontecimento descrito? E por que o patrão silenciou sobre o caso? Nesse momento, o gênero foi acionado na relação da patroa/mãe da patroa e empregada contra o assédio sexual praticado pelo irmão/filho/homem. Estabelecendo-se,

público, masculino e feminino.

nesse contexto, o par: mulher (es) x homem. O assédio é uma prática cultural questionada pelo marcador de gênero, pois são mais trabalhadoras domésticas e não trabalhadores/homens que sofrem dessa violência. De outro lado, o patrão/homem silenciou sobre o assunto. Teria ele uma cumplicidade de gênero com o irmão/filho de sua esposa/sogra na prática do assédio?

Na última fala de Clementina, o gênero aparece relacionado com a categoria mulheres. A metáfora “roupa suja se lava em casa” tem uma significação marcada pelo gênero feminino: “roupa suja” revela-se como metáforas que se associam, também, à ideia de empregada doméstica. Aqui a “raça” e a “classe” não foram acionadas nas metáforas, mas se encontram embutidas nas relações.

Poder-se-ia, nesse diagrama, explorar várias combinações de gênero e suas relações, mas o episódio só serviu para ilustrar a possibilidade de tais relações serem dinamizadas e vivenciadas em contextos históricos específicos. Todavia, a experiência de Clementina pode ser recontada e comparada por meio de outros relatos (ficcionais). Clementina comparou a sua história de assédio com a estória de personagens da telenovela da Rede Globo *Mulheres Apaixonadas*.

Na novela, havia várias personagens femininas, negras e mestiças que desempenhavam o papel de empregada doméstica. Entradas estas, Clementina cita Zilda, uma trabalhadora doméstica negra, jovem, que estava sendo assediada sexualmente pelo personagem Carlinhos, adolescente, branco, de classe média, filho dos “patrões”. Clementina criticou veementemente a novela por mostrar cenas de assédio na televisão, de forma naturalizada. Em sua narrativa, tal prática acontece, recorrentemente, com as trabalhadoras negras e jovens no ambiente de trabalho doméstico; por isso o sindicato recebe muitas denúncias de assédio. Em seu argumento, o “horário nobre” da novela não questiona tal prática, mas incentiva adolescentes brancos a assediar as trabalhadoras.

Perguntada sobre as outras personagens da novela, relatou-me que não acredita em algumas representações sociais mostradas. Refere-se à imagem construída das trabalhadoras domésticas como “boazinhas”,

“amiga da patroa que é espancada”, “se metendo em conversa de patrão”. Segundo seu depoimento:

Na verdade não é isso que acontece, porque eles [os patrões] têm a vida deles separada, geralmente eles estão na sala conversando e a trabalhadora não fica por perto porque eles não querem. Isso tudo que acontece na novela são coisas do imaginário deles [dos autores da novela]. Então... não existe o caso da empregada, no caso de Shirley [personagem] que é amiguíssima da patroa e falava sobre o namorado dela para a patroa, assim: – ‘Shirley me conta como é o seu namorado, o que é que ele faz?’, isso é coisa de novela. A novela quer mostrar e passar que a empregada doméstica tem que ser assim boazinha e se preocupar com o emocional da patroa, isso não existe.

Segundo Tereza de Lauretis (1994), o gênero pode ser também representado por “aparatos tecnológico-discursivos” como na mídia, por exemplo. Essas imagens (da empregada boazinha, ou da empregada amiga da patroa) embora sejam negadas por Clementina, aparecem como constituídas de realidade. Em outros relatos identifiquei casos em que a empregada foi solidária com sua patroa, protegendo-a contra violências físicas praticadas pelo marido (“patrão”). Isso não significa que sempre foi assim, mas naquele momento (contexto) a identificação de “gênero” foi maior do que a hierarquia de classe e de raça que as separava. Afinal, a violência contra as mulheres tem sido cada vez mais publicizada na mídia como resultante das lutas feministas, como uma prática condenatória. Além disso, como mostra Lauretis, o gênero é *gendrado*, modificado, reapropriado pelos indivíduos que compartilham de uma mesma cultura. Essa noção de engendramento pode ser, também, utilizada para se entender como tais práticas, não apenas aquelas marcadas por gênero, podem ser reorganizadas e ressignificadas pelos sujeitos que a vivenciam. De que forma Clementina ressignificou tais práticas? Como sua trajetória

social e afetiva foi modificada? Como a política interferiu em suas escolhas afetivas?

A política: “o chamado de um rádio”

Quando Clementina começou a narrar a sua trajetória política, percebi que seus gestos estavam exaltados e, ao mesmo, misturavam-se a um tom emocionado, expressos em lágrimas que rolaram no seu rosto. Daí, percebi que a sua inserção no movimento sindical significou uma ruptura, um deslocamento, algo importante em sua vida. Tal fato foi também observado por mim nos relatos de outras informantes negras ativistas. (PACHECO, 2002) A política parece ser um grande divisor de águas: o antes e o depois. Outro fato interessante quando se trata das trabalhadoras domésticas analisadas é que a sua entrada no movimento social se deu a partir de um programa de rádio.

O rádio é um objeto significativo nos relatos dessas trabalhadoras. Ele é um “objeto-tudo”: companheiro, informativo e divertido, por meio dele, estas quebram o seu isolamento espacial e afetivo na casa – restritas quase sempre a cozinha ou ao “quartinho de empregada” – e se comunicam com o mundo. Foi por um chamado do rádio que Clementina teve conhecimento da existência do sindicato: *Eu lembro que foi através do programa de rádio que eu conheci o sindicato, aí eu tive a curiosidade de vir até aqui [no sindicato] e saber como é que funcionava.*

Em 1993, Clementina inicia-se no movimento sindical dos trabalhadores domésticos. Segundo seu depoimento, um dos motivos que a levou a ingressar no movimento social foi a falta de sociabilidade. Contou-me que aos domingos (dia da folga das trabalhadoras domésticas) ficava em “casa”, sozinha (casa dos patrões) ou, então, para preencher a solidão, fazia as tarefas da escola, pois sua rede de relações de amizade era estreita. Em função disso, passava um grande período de sua vida no trabalho e na escola.

Na escola, tinha dificuldades em se aproximar dos colegas devido a sua timidez e as péssimas condições de ensino das escolas públicas nas quais estudara. A não permanência em uma mesma escola (passou por várias, vide trajetória educacional) poderia ser um dos fatores que a impediu de construir redes de sociabilidade nesses espaços.

Além desse fato, Clementina, como a maioria das trabalhadoras domésticas que entrevistei, não possuía uma casa “própria” para morar. Revelou-me que sempre residiu nos “trabalhos”, nas casas que trabalhara. Depois de muito tempo, só recentemente (há seis meses atrás, contando com o dia desta entrevista), ela e sua irmã mais velha conseguiram juntar umas economias e alugar uma casa. A sua casa fica num bairro periférico e, segundo sua descrição, bastante violento, onde ocorre tráfico de drogas e “batidas” policiais constantes à casa dos moradores. Isso, também, a impediu de constituir redes de amizade naquele local. Suas poucas amizades foram constituídas fora dali. Sendo assim, os espaços sociais que transitara antes de sua inserção no sindicato, não lhe permitiu estabelecer relações sociais mais amplas, restringindo-se às relações sociais no ambiente de trabalho.

A timidez de Clementina poderia ser entendida como um comportamento exclusivamente psicológico, mas continuando com o seu relato, observei que esse tipo de comportamento estava inter-relacionado a outros dispositivos socioculturais. Isto se explicitou em seu relato:

Eu tinha vergonha de ir á praia por causa do meu corpo, eu não tinha muitas amizades, também as poucas que eu tinha [amigas], tinham namorados, e geralmente tinha os amigos dos namorados que também saltavam piadinhas; aquelas piadinhas de gordo, porque eu não era o padrão que eles [os homens] queriam, então eu não tinha opção de lazer, eu ficava estudando nas folgas.

No relato de Clementina a noção de corpo emerge como uma categoria importante. É como se o corpo materializasse vários *dispositivos* que operam como distintivos sociais, criando fronteiras espaciais e

simbólicas. Essas fronteiras representadas e vivenciadas ditariam formas de relacionamento sociais materializados nos percursos sociais de Clementina: reclusão, timidez, preconceitos, rejeição, exploração do trabalho no ambiente doméstico, dificuldade de criar redes de relações na escola. Poderiam ser tais elementos estruturadores e estruturantes de suas escolhas afetivas? Como a sua militância política contribuiu para uma ressignificação destas práticas culturais?

Quando Clementina se refere ao momento em que ingressou no Sindicato dos Trabalhadores Domésticos elabora várias categorias de diferenciação entre a sua vida antes e depois de sua inserção no movimento social. Semelhantes às outras lideranças entrevistadas, a militância política possibilitou-lhe mudanças significativas em sua trajetória de vida. Um dos aspectos importantes observados, trata-se das redes de sociabilidade que construíra nesse espaço social.

No seu relato, isso se explicita quando a informante faz menção ao lazer. Segundo ela, “antes do sindicato” não gozava de companhias para sair, conversar e se divertir. Durante as suas folgas (aos domingos) ficava ociosa e solitária. Após a descoberta do sindicato, seu leque de relações pessoais se ampliou, passando a se ocupar não só com as atividades, mas também, com as festivas. Dessa forma, Clementina quebra o seu isolamento social.

Durante o processo da entrevista, observei que Clementina sorria muito quando falava das atividades festivas em que participara no sindicato. Falou-me que este foi, inicialmente, um “refúgio” da solidão. *A posteriori*, o sindicato teria se transformado no espaço, político. Passou a ter conhecimento de muitas “coisas” como a descoberta da política, a reconstrução de sua percepção sobre o corpo, a estética, e a se inserir em outros mundos sociais. Segundo seu depoimento:

[...] Aí eu vi o meio [o sindicato] de estar conhecendo também vários lugares e várias pessoas, e estava conhecendo coisas que eu na conhecia, tipo o movimento negro que falava de negro, falava de cabelo que eu espichava [alongava], o cabelo de ferro, e depois dava alisante. Eu achava que tinha

que dá ferro [alisar o cabelo com chapinha] de qualquer jeito, porque achava que pra ser bonita, o cabelo tinha que ser liso e então eu comecei a ver as coisas e falava de cabelo, falava de raça e aí eu fui me envolvendo e foi uma época que teve uma campanha e foi a primeira vez que eu me envolvi na campanha [eleitoral] que foi em 94.

Clementina passou a participar de várias atividades sociais e políticas, como num “passe de mágica” (a forma como relata), sua vida havia se transformado. A autopercepção dessa mudança é acionada cada vez que relembra episódios que marcaram a ruptura. Lugares, pessoas, metáforas vão desenhando acontecimentos sociais em seus percursos.

Relatou-me que, certo dia, o movimento negro organizou uma atividade no grande hotel da cidade. O hotel, classificado como 4 estrelas, inclusive pelo capital simbólico da tradição assegurado no nome “Hotel da Bahia”, em outra ocasião, já foi considerado um dos mais caros e famosos de Salvador. Afirma que outras trabalhadoras domésticas do sindicato, admiravam “de longe” a beleza arquitetônica do hotel e pensavam: *aquele lugar não era para a gente*.

A atividade política do movimento negro tornou-se importante para ela e para as suas colegas do sindicato, porque a partir daquele momento conseguiram quebrar, simbolicamente, uma barreira social. A distância física que, na verdade, é uma distância social, na qual os limites territoriais se transformam em constrangimentos sociais (no hotel, as trabalhadoras domésticas só conseguiam entrar ou sair pelos elevadores de serviço), significaram de uma certa forma, uma entrada permitida (pela entrada principal) no mundo diferente do seu. (BOURDIEU, 1997) Relatou-me que entrara no hotel de “*cabeça erguida*”.

Essas fronteiras físico-sociais, mais uma vez, fizeram-se presentes no discurso de Clementina. A referência ao corpo emerge como uma categoria que define uma distinção temporal/espacial. Diferentemente do primeiro relato, quando dizia que não ia a praia devido ao seu corpo gordo, acentua que, após a sua inserção no movimento social, passou a perceber o corpo de uma outra maneira. Refere-se ao seu cor-

po como um “lugar” impregnado de ressignificações: *agora eu vou à praia, não tenho mais vergonha, coloco um maiô... [risos]*. As categorias, “antes”, “depois”, “sindicato”, “corpo” e “lugar” entrelaçam-se como importantes mudanças de percepções, práticas e valores sociais de si e do outro em vários contextos específicos. A referência ao corpo remete, imediatamente, a outras mudanças de comportamento: *eu, antes, não ficava sozinha sentada em uma mesa de bar porque eu tinha vergonha de fazer isso*.

Vê-se que a política tornou-se um marcador importante na vida de Clementina, reordenou seu modo de vida, de se relacionar com as pessoas, consigo próprio e com o mundo. O resultado dessa conquista expressa-se, também, na forma como conduziu e construiu o seu capital político:

[...] houve a eleição do sindicato, e eu fui convidada para fazer parte, aí o pessoal já queria que eu fosse a presidente, eu percebi que não bastava apenas participar do sindicato, mas de ter responsabilidades.

À primeira vista, parecer ao leitor que tais categorias são apenas fragmentos de um relato, desconectadas de um universo mais amplo. Mas quando analiso os relatos de Clementina em outros espaços sociais, a impressão que tenho é que há uma “teia”, “redes” ou “estruturas” que interligam suas ações a cada acontecimento do passado e do presente. É como costurar uma “colcha de retalhos” e decifrar um leque de possibilidades destas ações e situações. (GEERTZ, 1989) Para decifrar o enigma é necessário percorrer vários caminhos e vielas. Cada percurso está estruturado por situações, conjunturas, eventos em que as ações se interpelam. Na narrativa de Clementina, isso fica cada vez mais interessante. Como as “rupturas”, os deslocamentos em suas trajetórias influenciaram em seus relacionamentos afetivos? Como explicar a sua situação de solidão? Como a política estrutura as suas experiências afetivas e outras experiências sociais? Vamos saber um pouco mais sobre a sua trajetória.

A afetividade: os relacionamentos afetivo-sexuais

Clementina e seus familiares são provenientes da área rural. O seu pai morreu quando ela tinha apenas sete anos de idade e sua mãe ficou desequilibrada mentalmente após a morte de seu marido. Clementina conta que sua mãe se sentia incapaz de educar suas filhas, sozinha, sem a presença do seu parceiro. Dizia-se perturbada e desorientada para administrar os negócios financeiros da família. Em outra trajetória analisada (a seguir) identifiquei um caso semelhante em que a mãe de uma entrevistada teria ficado, também, desequilibrada mentalmente devido ao afastamento de seu companheiro da família.

Esses dois fatos, em épocas diferentes, necessitariam de um aprofundamento maior em torno de trajetórias familiares, o que não é o caso deste estudo. Porém, sugiro que a solidão afetiva destas mulheres mentalmente perturbadas, associadas a outros fatores, teria provocado tais desequilíbrios em suas vidas. Sabe-se através de obras de ficção literária (que não é tão ficção assim) que várias mulheres enlouqueceram e até morreram devido a decepções amorosas ou abandonos de seus parceiros, por exemplo, a personagem feminina Luiza, da obra de Eça de Queirós, *O Primo Basílio*, publicada em 1878. Algumas pesquisas, também, têm demonstrado que fatores de ordem afetiva provocam distúrbios psicossociais em mulheres, como: isolamento, depressão e tristeza.³⁴

Após o pai de Clementina ter morrido e de sua mãe ter ficado, um tempo, psicologicamente abalada, ela passou a morar com os seus tios, pois estes não tinham filhos (não sabe dizer por que). Eles a educaram de forma severa, tratando-a como se fosse adulta antes de sê-la, estabelecendo regras rígidas de comportamentos sociais marcados por elaborações de gênero: *minha tia dizia que menina tinha que ter outro tipo de comportamento, tinha que sentar diferente [dos meninos?]*.

34 Na Bahia, ver Costa (1996).

Alega que, em função da educação que tivera, sentia-se “reprimida”. Em sua concepção, isso seria um dos motivos que dificultava o seu namoro com os rapazes na adolescência. Aliada a essa questão, o fato de ter trabalhado com os seus tios na lavoura, assumindo muito cedo responsabilidades, teria lhe transformado em uma pessoa adulta, impedindo-a de “curtir a infância e a adolescência” como as outras crianças e os outros jovens de sua idade.

Relembra que durante a adolescência, entre 13 para 14 anos de idade, apaixonou-se por um rapaz “branco” que possuía um carro! (ênfase do entrevistado) e, residia na mesma localidade que a sua. Porém, a paixão não foi correspondida: *foi aquela coisa de achar bonito os rapazes brancos*; disse-me com tom de arrependimento e de reprovação. Logo depois, imediatamente, falou-me que tinha se apaixonado por um primo muito bonito *ele era um negro cabo-verde*. Perguntei-lhe o que significava ser um negro cabo-verde? *lá (refrindo-se a sua cidade) chama de cabo-verde porque minha tia (prima de minha mãe) é negra, negona e casou com o cara branco de olhos azuis, e aí, os filhos dela são todos chamados de cabo-verde porque eles são negros de cabelos lisos*.

Contrariando um modelo hegemônico de relação sexual inter-racial em que homens negros, geralmente, se casam com mulheres não negras, a história de sua tia-prima possibilita uma “brecha” para repensar como se dá tais relações em contextos diferentes deste analisado. Até porque, rastreando um pouco das histórias familiares das trabalhadoras domésticas, há uma semelhança, com exceção desta, em que as mães, tias, avós, quando se casavam, o faziam com parceiros negros. Isto realmente é um indicador a ser explorado nas trajetórias a seguir. O que teria mudado?

Mais uma vez, a paixão de Clementina não foi correspondida, além de ter sido alertada por sua mãe que era proibido namoro com primos. Por considerar-se uma pessoa reprimida, não tinha iniciativa para lançar-se em uma conquista amorosa e realizar os seus desejos: *eu não tinha esta ousadia*. Perguntada sobre as suas outras experiências afetivas, Clementina respondeu-me que só conseguiu ter um

namorado após ter chegado a Salvador, quando já tinha dezenove anos de idade.

Disse-me que seu primeiro namorado foi um homem negro, “negão alto”, operário da construção civil. Embora em outro momento da entrevista ela tivesse me afirmado que não usufruía de tempo para o lazer, ao relatar como conheceu o seu namorado fez menção a espaços festivos que frequentara aos domingos. Nessa época, quando conheceu o seu namorado, trabalhava num bairro “chique” da cidade – refere-se ao bairro da Vitória, habitado por pessoas de classe média e rica.

No centro da cidade, próxima ao da Vitória, situa-se uma praça popularmente conhecida como Campo Grande. Boa parte dos trabalhadores domésticos, que trabalham nos bairros adjacentes, costuma frequentá-la aos domingos (nos dias de sua folga) e feriados. É um lugar muito conhecido na cidade, é passarela do carnaval de Salvador e, também, palco de várias manifestações sociais e políticas. Ainda neste local, tem-se como referência o Teatro Castro Alves (TCA), um dos maiores teatros e mais conhecidos da cidade.

Outros símbolos também fazem parte do conjunto pitoresco do Campo Grande. Há uma sorveteria famosa com o mesmo nome; Sorveteria Campo Grande, frequentada por casais de namorados e o Hotel da Bahia ao qual já me referi. A praça é rodeada de prédios comerciais e residenciais. Há décadas atrás, havia um clube denominado Cruz Vermelha (CV), frequentado pela elite soteropolitana. Com o tempo, o clube foi se desvalorizando socialmente e passou a ser frequentado por trabalhadores domésticos e pessoas de classe popular. O Cruz Vermelha foi um dos lugares mais citados nos relatos das trabalhadoras como um espaço importante de lazer. Segundo o depoimento de Clementina:

Lá tinha samba, e eu fui, fui também em poucos shows, mas teve uma época que era só pagode dia de domingo, e eu ia. A gente trabalhava no Corredor da Vitória, então a gente saía pra ficar no Campo Grande conversando eu e minhas primas que trabalhavam também ali perto,

e mesmo quando a gente trabalhava em outro bairro, a gente dava uma passada no Campo Grande. Nos sábados, quando ficava cheio dentro do Cruz Vermelha, a gente ficava do lado de fora e ouvia tudo da praça do Campo Grande.

Boa parte das trabalhadoras domésticas que eu entrevistei referiu-se ao lugar como um espaço importante de lazer e de encontros amorosos. No entanto, há poucos anos atrás, o Clube foi extinto. Acredita-se que a extinção esteja relacionada com o próprio estigma social em que o lugar foi relegado devido ao perfil do público que frequentava. Embora o Clube CV não exista mais, o Campo Grande continua sendo um espaço importante aos domingos para as trabalhadoras domésticas. E não é por coincidência que Clementina, uma trabalhadora doméstica negra, conheceu seu namorado, Antônio, um pedreiro negro, neste mesmo lugar. Como se deu a relação? Quais são os constructos de gênero presentes nas suas experiências sexuais e amorosas?

Geralmente quando se fala em sexualidade, o método biográfico tradicional tende a organizar as histórias de vida em ordem crescente, a partir da evolução biológica: da infância até a velhice, sem se dar conta que nestes trajetos, a depender das experiências dos atores sociais envolvidos eles recontam as suas histórias a partir de referenciais e contextos que lhes foram significativos. Nem sempre a ordem natural condiz com a realidade do sujeito que narra a sua experiência. No caso de Clementina, a sua primeira experiência sexual-afetiva passou a ter sentido quando conheceu o seu primeiro namorado, que não foi na infância e nem na pré-adolescência, e sim em sua vida adulta.

Falando sobre sexualidade, Clementina conta que a sua primeira relação sexual-afetiva foi com Antônio, um pedreiro. Relata que naquela época, aos 19 anos, não havia preservativo e ela não usava nenhum método anticoncepcional seguro. O método que tinha conhecimento era o coito interrompido (“ejacular fora”), mas se dizia insegura, tinha medo de engravidar. Algum tempo depois, sua prima

(também trabalhadora doméstica) lhe ofereceu uma pílula anticoncepcional sem orientação médica.

Relata a sua experiência afetiva-sexual com Antônio de forma saudosa, e definiu-a como “gostosa”. Antônio levou-a para conhecer novos lugares, como cinema, praias, bares. Era bem-tratada e cuidada por seu namorado. Em nenhum momento durante a entrevista, Clementina fez menção negativa à relação; ao contrário, falava da felicidade, das descobertas e do amadurecimento que adquirira após a sua iniciação sexual. Por que a relação não teria perdurado?

O namoro de Clementina durou dois anos e só foi interrompido devido a uma doença que acometera Antônio. Este fato o forçou a retornar para a sua cidade de origem, no interior da Bahia. Após alguns meses, Antônio retornou para Salvador à procura de Clementina, no entanto, neste ínterim, ela conheceu outro rapaz pelo qual se interessou. O seu novo parceiro era um rapaz do exército, chamado Marcelo, também alto e negro.

Diferentemente do primeiro relacionamento, Clementina interpreta esta sua nova relação de forma negativa. Considera esse namoro como instável, sente-se insegura e baseada em interrupções, encontros e desencontros. Relatou-me que entre esses encontros, um dia, deparou-se com Marcelo e seus filhos. Sentiu-se surpresa e decepcionada, pois não sabia que ele era pai. Entretanto, mesmo assim, ainda se encontravam esporadicamente: *a gente ficou saindo um pouco e depois ele sumiu de novo e agora ele está aí querendo, mas eu não quero mais.*

Descontente com o relacionamento, Clementina resolve terminar o namoro, descreve num tom de desagrado e insatisfação: *ele era muito estranho, muito egoísta, na época que namorava comigo não tinha a sensibilidade de saber a data do meu aniversário, natal, dia dos namorados...*

Essas datas simbólicas são muito importantes para Clementina, pois são indicadores de durabilidade e compromisso com a relação amorosa, e também, com os familiares. Durante a entrevista sua expressão mudara quando lhe perguntei se conhecia a família de seus

namorados. Silenciou por alguns segundos e depois respondeu um pouco confusa: *elas já conheceram as minhas irmãs, eu não, eu não conheço a família deles.*

A minha pergunta não foi à toa. Achei bastante sugestiva a sua resposta, até porque, entrevistando outras trabalhadoras domésticas, percebi que boa parte delas tem receio em se relacionar afetivamente com homens que não as assumam perante os seus familiares. A alegação primeira é a de que, sendo uma trabalhadora doméstica, tornava-se alvo de muitos preconceitos, principalmente, daquele imaginário social que as associa a objeto sexual, como algo descartável. A associação entre doméstica e objeto sexual é tão forte na concepção da informante que ela afirma que *muitos homens são iguais ou piores do que seus patrões*, isto é, as exploram, tanto no sentido econômico quanto no sentido sexual do termo.

Isso se verifica na continuação do seu relato. Quando fala de outros parceiros sexual-afetivos que tivera faz questão de ressaltar a necessidade de conhecê-los previamente, antes de manter relações sexuais com estes. Tal precaução não é por acaso; durante a entrevista, várias vezes, Clementina citou o preconceito *a gente doméstica sofre de muito preconceito*. Como este influenciaria em suas escolhas afetivas?

Na concepção de Clementina, as trabalhadoras domésticas têm muita dificuldade de se relacionarem afetivamente devido à sua condição de doméstica. Esta condição, na maioria das vezes, a transformaria em objeto de exploração econômica de seus namorados e dificultaria uma relação amorosa estável: *quando acontece de uma trabalhadora doméstica ter uma casa, acontece logo dela ter um namorado e este namorado ir morar na casa dela e aí acontece toda uma dificuldade de relacionamento, o relacionamento acaba logo e até, em muitos casos, em espancamento.*

Clementina, várias vezes, referiu-se a problemas afetivos que as trabalhadoras domésticas, sobretudo, jovens teriam tido com os homens. Refere-se à gravidez precoce, problemas de violência física, casos de assédio e/ou sedução sexual praticados pelos namorados e

padrões. Várias relações sociais são articuladas no discurso de Clementina, entre estas, as categorias de geração (jovens), gênero (homens e mulheres), classe (empregada e patrão), raça (patrão branco). Seriam estas as razões da instabilidade afetiva de tais trabalhadoras? Como estas articulações dificultariam ou organizariam as suas escolhas afetivas? Como Clementina as ressignifica?

Quando Clementina relata sobre as suas experiências afetivas, o seu novo olhar sobre o corpo revela novos tipos de comportamentos que, até então, ela não se sentia capaz de tê-los. Esta afirmação pode ser ilustrada quando Clementina fala sobre o conhecimento que adquirira sobre o próprio corpo e sobre os métodos anticoncepcionais:

Foi uma sorte eu não ter engravidado [antes] porque os meus parceiros não usavam camisinha, hoje eu vejo que o [método] de ejacular fora é apenas 5% de segurança. Minha prima [trabalhadora doméstica] mesmo chegou a engravidar e teve que abortar, tomou um remédio e depois ficou doente e até hoje tem sequelas deste aborto.

A entrevistada descreve cada método anticoncepcional com segurança; disse-me que aprendeu com as palestras e os cursos de formação do sindicato. Ressalta a importância também, da escola nesse processo de aprendizagem. Segundo a sua informação, muitas trabalhadoras domésticas que procuram o sindicato, em sua maioria “meninas novas”, chegam grávidas porque não têm acesso às informações de como precaver-se na relação sexual com seus parceiros e, também, porque estes resistem em usar preservativos. E atesta: *um dos meus últimos namorados era uma dificuldade para ele usar a camisinha, mas eu insistia e ele usava.*

Clementina percebe tal atitude de forma negativa e a define como uma prática machista. De acordo com sua concepção, o não uso de preservativo pelos homens significa *uma falta de cuidado com a companheira [...] quem ama, cuida*. O uso do preservativo tem, assim, um significado simbólico afetivo.

Paisini (2002), analisando a prática de prostituição entre mulheres na Rua Augusta em São Paulo, constata que o uso ou não de preservativo pelos parceiros naquele contexto tem um significado oposto deste acima descrito. Para essa autora, são as garotas de programas que definem o uso ou não de preservativo a depender do tipo de relação social que se estabelece entre elas e seus clientes e não clientes:

[...] o argumento para essas mulheres não usarem preservativos com os relacionamentos afetivos é que a relação se constitui por sentimentos, principalmente de afeto e de fidelidade. Diante desta problemática, neste contexto específico, aponto para o fato de que o uso do preservativo não representa apenas uma forma de se proteger da contaminação de doenças [...] O valor do preservativo é reforçado porque ele se constituiu como um divisor simbólico entre as diferentes relações sociais-afetivas e comerciais. (PAISINI, 2002, p. 97)

Mesmo que Paisini (2002) estivesse analisando uma outra situação social, sua análise é oportuna porque sugere que o uso de preservativo pode ser um veículo para entender de como certas representações sobre as relações sociais (pode-se dizer também sobre as relações de gênero) e afetivas podem ser identificadas e ressignificadas através do corpo.

No caso da trajetória afetiva de Clementina, o conhecimento a respeito dos métodos contraceptivos representa certo poder sobre o próprio corpo e sobre como constrói a percepção da relação afetivo-sexual que mantém com o outro, o parceiro. A “camisinha” passa a ser um elemento de regulação das relações afetivas. Com o preservativo masculino há cuidado e afeto, sem preservativo é uma relação como outra qualquer? Não é à toa que Clementina quando fala de suas experiências afetivo-sexual, refere-se sempre à segurança do ato sexual: “a relação sexual tem que ser gostosa e segura”. A forma como faz “sexo” com o seu parceiro (seguro ou não) é um indicador se a relação é séria ou não.

Clementina afirma que só admite ter relações sexuais com aquele parceiro que lhe permita compartilhar do orgasmo sexual. Lembra

que seu ex-namorado, há dez anos atrás, *era egoísta, só ele queria sentir prazer na cama*. Classifica tal atitude, hoje, como anormal e se percebe como uma pessoa “consciente” e que *não está aqui só para dar prazer para ninguém, mas também para receber*.

Refere-se ao poder de negociar o sexo, o prazer sexual; fala em “compartilhar o prazer” com o parceiro. Será que esse poder de negociar o sexo é um “dispositivo” importante nas suas escolhas afetivas? Estas novas práticas discursivas de Clementina, para utilizar uma denominação de Foucault (1976), podem ser lidas como uma revolta do corpo contra *le dispositif de sexualité*?

Ao se referir à sexualidade moderna, Giddens (1993) concorda, em parte, com a teoria de Foucault acerca do “poder disciplinar” em relação ao controle do corpo e da sexualidade dos indivíduos, mas difere deste por entender que a sexualidade e o corpo são também transformados de forma cotidiana, através de um “eu reflexivo” que é reordenado pelos indivíduos em suas experiências, não só por meio de um “confessionário do sexo”, como sugeriu Foucault.

Para Giddens (1993, p. 41-45), a modernidade é constituída de um aparato de informações que envolvem textos, meios de comunicação de massa, revistas etc., que possibilitam aos indivíduos o autoconhecimento sobre a sua própria sexualidade e sobre o corpo, em contextos específicos e globais. No caso do depoimento de Clementina, o autoconhecimento sobre o corpo e a sexualidade foi possível devido a sua prática política e coletiva. O estilo de vida de Clementina só foi modificado após a sua inserção no movimento social, particularmente, no sindicato. O sindicato passou a ser um espaço importante de informações e socialização e de mudanças em sua autopercepção e de sua trajetória.

Assim, a percepção e o conhecimento que Clementina adquiriu sobre o corpo e a sexualidade não estão isentos do “poder disciplinar” institucional. Isto é, como adverte Giddens, não impede que os indivíduos encontrem “brechas” para se apropriarem e reordenarem estas formas de poder na sua própria cultura, não só em relação à sexualidade

e ao corpo, mas com relação a outros tipos de relações sociais. Isto também é visível no depoimento abaixo de Clementina:

Porque tem aquela coisa de só transar, transar. Para mim, não dá, agora eu estou tendo uma dificuldade de dizer para ele [para o seu ex-namorado] que tem que ser do meu jeito, que aquela coisa de 'feijão com arroz' eu não estou querendo mais. Eu quero outros 'sabores' [risos]... eu quero um homem que fique ao meu lado, que se preocupe comigo na hora de chegar ao orgasmo, mas também que cuide de mim, com o meu lazer, que tenha um envolvimento maior comigo.

Pode-se perceber no depoimento acima que a questão do corpo vai além das práticas sexuais. O corpo na verdade, também, expressa relações social-afetivas. É dentro dessa concepção que a afetividade torna-se um campo analítico amplo o qual abarca outras relações sociais. Ao descrever o seu relacionamento afetivo-sexual com o “outro”, Clementina evoca as razões de suas escolhas. O “cuidar” revela uma concepção/aspiração das relações afetivas dentro do domínio do gênero. Aliada a essa questão, a noção de tempo (ficar, transar) tem uma dimensão negativa, pois o que deseja é um “envolvimento maior”, mais duradouro? Essa noção de tempo (em que nada é fixo, tudo é dinâmico, como atestam os discursos pós-modernos) não está em consonância com as percepções e as práticas afetivas de Clementina.

Perguntada sobre seus relacionamentos amorosos com parceiros do movimento social, respondeu-me que no sindicato não se envolve afetivamente, porque lá há mais mulheres do que homens. No movimento negro afirma que tem dificuldades de se relacionar afetivamente com os militantes homens devido ao “machismo”. Isto a impede de se interessar por tais militantes. Lembra de fatos que tivera conhecimento a respeito de militantes do movimento negro e de partidos de esquerda, que agrediram verbalmente e fisicamente suas companheiras, negras e militantes. Além desse fato descrito, considera que os militantes negros não têm interesse de estabelecer relações

afetivo-estáveis com mulheres negras, sendo a preferência afetiva destes por mulheres brancas.

É necessário destacar a recorrência desse discurso entre as ativistas analisadas. Das 12 entrevistadas, todas elas quando falam sobre relacionamentos afetivos, no interior do movimento negro, argumentam que um dos motivos principais acerca de seu isolamento afetivo está relacionado com a preferência afetiva dos homens negros por mulheres brancas e não-brancas. Aqui as categorizações de raça e gênero são diretamente evocadas.

O relato de Clementina não foge à regra. Quando fala de sua experiência afetiva com pessoas do movimento social, revela que há uma dificuldade de se relacionar com militantes negros devido a estas concepções abaixo descritas:

Eles falam da violência contra a mulher, do padrão de beleza branco, mas no fundo eles fazem a mesma coisa, vão atrás [...] no movimento social há homens negros que namoram com negras, mas são poucos, mas quando o assunto é casar [...] porque para transar é com as mulheres negras, mas quando é pra ter um envolvimento mais sério, pra casar, pra conviver no mesmo teto é sempre com a mulher branca.

Entretanto, se retomarmos a trajetória de Clementina, veremos que suas escolhas individuais/afetivas foram estruturadas por vários marcadores sociais. Como se deu o imbricamento desses marcadores sociais: de gênero, raça, classe e outros na sua trajetória social e afetiva? Como estes interferiram em sua afetividade? Como ressignificou tais práticas?

Retomando alguns aspectos de sua trajetória, pude observar que suas escolhas afetivas foram delineadas pelos seguintes fatores:

- a) Semelhante às outras trabalhadoras domésticas que entrevistei, Clementina e sua família são originárias de um meio pobre e rural. Fruto de uma educação rígida por parte de seus familiares, aprendeu a comportar-se a partir de situações marcadas por

elaborações do gênero (etiquetas, maneiras de se comportar, a partir de “papéis” diferenciadores entre masculino e feminino). A forma como interiorizou essas normas de comportamento lhe influenciou na relação com o “outro”, passando a se autoperceber como uma pessoa tímida, retraída e adulta, o que dificultou seus relacionamentos afetivos com os garotos, durante sua juventude.

- b) Além desse aspecto, as condições sociais precárias que Clementina e seus familiares experimentaram na área rural levaram-na a migrar do campo para a cidade em busca de uma vida melhor. Após chegar a Salvador, ela e sua irmã iniciam-se no trabalho doméstico remunerado como a única oportunidade de emprego possível para quem não detinha nenhum tipo de capital educacional. Como atestam algumas autoras, o trabalho doméstico remunerado tem sido historicamente e socialmente caracterizado como uma profissão exercida em sua maioria por mulheres (gênero) negras (raça) e pobres (classe). Não é a toa que é uma profissão desvalorizada socialmente. A trajetória de Clementina não foge à regra. Essa tripla articulação materializou-se na sua trajetória. Como trabalhadora doméstica experimentou várias formas de desigualdade: exploração do trabalho pelos patrões (as), violência física, humilhação, discriminação racial, assédio sexual. Esses marcadores sociais-gênero-classe-raça-geração – combinados, foram os elementos estruturadores de sua trajetória social e afetiva.
- c) em relação a afetividade, pode-se dizer que o intercâmbio das categorias sociais descritas acima promoveram mais afastamentos (conflitos) do que aproximações (reciprocidade) na forma como foram vivenciadas e percebidas na experiência afetiva de Clementina. Estas se expressaram por meio da noção de corpo. Insisto em dizer que o corpo emerge como um “lugar” importante onde abarca várias configurações sociais.

Quando Clementina diz que *a gente doméstica sofre muito preconceito* referia-se a articulação das dimensões acima citadas, expressando-se na dificuldade que tivera com os seus relacionamentos afetivos na juventude. “As piadinhas de gordo” dos amigos/homens a impediu de transitar em alguns espaços sociais (a praia, por exemplo), colaborando para sua rejeição afetiva (*eles não gostam do meu padrão [de beleza]*); expressando-se na sua timidez e na dificuldade que tivera em manter e ampliar redes de relações na escola (*eu não tenho muitos amigos*); concretizando-se no seu isolamento no ambiente de trabalho, onde o corpo foi também racializado (*ela [a patroa] falou do meu cabelo*), violentado (*ela [a patroa] me deu uma tapa nas costas*) e assediado (pelo filho do patrão). Estas categorias sociais foram sentidas e experienciadas em diversos contextos culturais. Como tais vivências foram ressignificadas? Como foram sentidas em suas experiências afetivas?

No segundo momento, o corpo que antes era “disciplinado” e dominado, agora é ressignificado. De que forma? A política emerge como um dos principais vetores de transformação, rupturas e deslocamentos na trajetória social e afetiva de Clementina. As categorizações de gênero-raça-classe e geração transmutaram-se no campo afetivo-sentimental. A afetividade passa a ser um campo de lutas amorosas e de poder.

Após a inserção de Clementina no movimento social, sindical e do movimento negro, a sua percepção das relações sociais foi ressignificada através do corpo. Ao referir-se a descoberta do sindicato como um espaço importante de atuação política e de sociabilidade (*um refúgio da solidão*), Clementina elabora categorias de diferenciação entre sua vida *antes e depois* de sua inserção no movimento social. Interpreta esta mudança atribuindo sentido positivo ao corpo: *antes eu não ia à praia com vergonha, agora ponho meu maiô e vou*. Refere-se a novas atitudes de comportamento que, anteriormente, eram reguladas pelo dispositivo do gênero e por outras relações sociais, *eu antes sentia vergonha de sentar numa mesa de bar sozinha* (porque é mulher, gorda, trabalhadora doméstica, negra, solteira?)

A partir de sua prática política, Clementina reordena e ressignifica práticas de violência social e simbólica marcadas pela sua trajetória social e pelo trabalho doméstico. Sendo assim, o corpo que antes lhe imputava práticas de reclusão, timidez, proibições, após sua inserção no movimento social, passa a ser sentido e percebido como um lugar de mudanças e rupturas com o tempo passado – aceitação do corpo gordo e da beleza negra, acesso a lugares que antes não transitava. Novas redes de relações sociais são construídas, após a sua entrada no sindicato e no movimento negro. O conhecimento sobre o corpo revela-se num distintivo de poder que adquirira na arena política sobre sua sexualidade, configurando-se no controle da relação sexual com os parceiros.

Percebi que é no campo político onde as relações afetivas expressam concepções culturalmente perpetradas pelos domínios da racialização. Nesta, se perpetua um imaginário coletivo das relações exogâmicas inter-raciais entre homens e mulheres de grupos étnico-raciais distintos *eles [os militantes negros] preferem as brancas para se relacionar* expressando-se em concepções racialistas que interferem nas escolhas afetivas de Clementina. Lembremos que Clementina, em sua juventude, namorou rapazes negros e pobres. Experimentou felicidades, tristezas e decepções, mas foi após sua militância política que passou a questionar com mais veemência os seus relacionamentos afetivos e a selecionar mais suas preferências afetivas masculinas. Daí, conclui-se que mesmo no campo político, em que as expectativas afetivas são maiores, é onde se encontra uma maior dificuldade de Clementina e das outras ativistas negras encontrarem seus pares afetivos fixos.

A afetividade, nesse caso, “não casa” com o político; daí uma das razões da instabilidade afetiva de Clementina. Assim, posso dizer que, no “jogo” dessas categorias, o gênero continua sendo um fio de tensão que desestabiliza outras categorias sociais, mas não as determina. Sendo assim, proponho que o ativismo político, marcado por noções de gênero, raça e classe, traduzido em um “ethos” político, contribui para desequilibrar as relações afetivas de Clementina. Seu último depoimento é ilustrativo disso:

[...] Casar não, aquela coisa de viver de baixo de um mesmo teto eu acho que para gente [trabalhadora doméstica] não dá. Porque se eu tivesse me envolvido com uma pessoa eu não tinha conseguido estudar e ter a visão que eu tenho hoje. Eu sempre digo: o homem para a gente é pior do que o patrão e agente não quer passar pelas mesmas coisas com um companheiro [...] então, para ter um namorado, uma relação estável vai ter que ser do jeito que eu quero, porque ter um namorado de qualquer jeito, não, eu não quero. Eu quero um namorado ou um companheiro que venha preencher alguns pré-requisitos, pelo menos os básicos, ele tem que ser atencioso, não ser egoísta.

A história de Clementina, embora seja singular, abre outros campos de possibilidades para analisar os mecanismos sociais que regulam outras trajetórias sociais e afetivas. Acredito que não há apenas diferenças entre as mulheres analisadas, mas também similaridades. Veja-se a próxima história.

DANDARA: “O OLHO DO FURACÃO”

Esta é a história de Dandara. Dandara tem 33 anos de idade, nasceu em Salvador, é socióloga e mestranda em Ciências Sociais. Atualmente, desenvolve trabalhos educativos numa instituição que trabalha com profissionalização de jovens afrodescendentes em Salvador. Tem uma renda média de oito salários mínimos mensais, mas não se considera uma pessoa de classe média, embora durante sua narrativa, admita que sua atual situação social mudou muito com relação a um período atrás em que passou por muitas privações materiais. Com relação a sua situação conjugal, já contraiu uma união consensual, com coabitação, mas não tem filhos.

É liderança do movimento negro e do movimento de mulheres negras da Bahia, em função disso, quando lhe perguntei a sua cor, respondeu-me: *sou negra sem nenhum debate*. Todas as ativistas políticas entrevistadas quando lhes perguntei a cor responderam sempre da mesma forma *eu sou negra*. Embora eu tivesse observado que havia diferenças de cor (pretas e pardas) as mulheres do movimento negro se autot classificavam como *negras*. Esse fato é revelador da forma como a “raça” é significativa em seus discursos.

Diferentemente de Clementina, observei que a indumentária de Dandara – maneira de vestir-se, de arrumar o cabelo – é semelhante à maioria das ativistas negras que entrevistei. As roupas são leves e estampadas, com forte referência a moda africana tradicional. Os cabelos geralmente são trançados, crespos (naturais), ou em estilo de *dread look* (rastafari) curtos ou longos como o de Dandara. Estas usam também símbolos da religiosidade afro-brasileira que representam o dia dos Orixás, sinalizando os orixás que regem suas “cabeças”. As doze

ativistas entrevistadas, quatro declararam ser praticantes do Candomblé, sendo uma delas *Makota*³⁵ de um terreiro e a outra é filha de santo. Entre as outras oito, seis não são praticantes, mas simpatizam com a religião afro, e duas não são do Candomblé.

Esses fatos tornam-se relevantes na trajetória de Dandara e nas trajetórias das ativistas entrevistadas, pois o Candomblé tem sido um dos principais meios de construção de identidade negra dessas militantes, orientando sua relação com o mundo e com o corpo, por isso o destaque.

Dandara foi entrevistada em sua casa, foram horas de conversas. Dandara mora numa rua popular de um bairro de classe média baixa, em uma casa que divide com uma amiga do movimento negro. Seu jeito de falar revela um pouco a sua personalidade: é ativa, tem porte de rainha – por isso lhe atribuí o nome de Dandara – e uma retórica marcante em relação à “causa” do movimento negro. Eu a conheço, mais ou menos, há uns sete anos no movimento social de mulheres negras de Salvador. Esse contato favoreceu-me na etapa inicial da pesquisa. Não tive nenhum estranhamento ao entrevistá-la, ao contrário, senti que a entrevista fluiu bem melhor do que eu esperava. Como descreveu a informante: *eu abri o meu coração para você*, referindo-se a sua intimidade.

Dandara é a segunda filha do primeiro casamento de seu pai com sua mãe e tem um irmão e uma irmã desta relação e outros irmãos pela filiação paterna. Falando sobre sua origem familiar, revelou-me que seu pai trabalhava na rede ferroviária na cidade do interior. Vamos saber um pouco mais sobre a sua trajetória familiar, pois ela é importante nas “escolhas” que Dandara fez em seus trajetos de vida.

35 Makota, Ekedi, Ajouê ou Deré são consideradas “Mães pequenas” dentro dos terreiros de Candomblé. Sua função, segundo Siqueira (1995), é zelar pelos filhos de santo enquanto estes estão incorporados. São guardiãs dos terreiros, zeladoras das casas de Candomblé.

A origem de tudo: as redes familiares

Dandara conta que seu pai trabalhava na rede ferroviária de Nazaré das Farinhas (cidade em que moravam) e sua mãe, no comércio. A função de seu pai era cubista, cortava madeiras para alimentar o trem em movimento. Era uma função que exigia rapidez e força para executá-la. Ele trabalhou muitos anos nesta profissão e quando ela tinha entre *dois para três anos de idade*, seu pai sofreu um acidente no trabalho e perdeu uma parte do pé. Em função do acidente, ele fora afastado do trabalho. Como não tinha uma formação educacional básica, não sabia ler corretamente, assinou documentos orientados pela empresa e perdera todos os seus direitos trabalhistas.

Dandara conta este episódio de forma indignada e o considera significativo em sua vida e na vida de sua família, pois teria mudado o curso de suas trajetórias. Após perder todos os direitos trabalhistas, o seu pai entrara na justiça, mas sua situação era desesperadora, não possuía nenhuma fonte de renda, não sabia como sustentar sua família. Atormentado pela situação, seu pai enlouquecera, internou-se em vários hospitais psiquiátricos de Salvador. Diante da trágica situação, sua mãe sentiu-se sozinha, abandonada, não sabia lidar com a educação das duas filhas e também enlouquecera. Este fato é semelhante à história da mãe de Clementina que também ficara desequilibrada mentalmente, após a morte de seu marido.

Nesse ínterim, Dandara e sua irmã mais velha moraram com alguns amigos de seu pai e em instituições para crianças órfãs (orfanatos). Após algum tempo, sua avó paterna resolveu levá-las para Nazaré e educá-las. Segundo o depoimento de Dandara:

Depois que minha mãe ficou boa, em 1989, ela desapareceu, foi embora para S. Paulo, e a gente até hoje não tem notícia dela [...] a ausência de meu pai causou isso nela, e a minha família acabou, desagregou-se, aí minha avó veio ajudar a gente e cuidar dele.

A partir desse momento, Dandara e sua irmã mais velha foram morar com sua avó no interior. Lá, ambas vivenciaram situações de extrema pobreza. Sua avó, assim como a maioria das trajetórias familiares que analisei, era negra, pobre e chefe de família. (ARGIER, 1990) Trabalhava na roça, no plantio de mandioca, exercia a função de “arrancar”, “raspar” e “mexer” [misturar] a mandioca para fazer a farinha.

Parte da história familiar de Dandara se cruza com a história familiar de Clementina, pelo menos nesses aspectos: seus pais eram negros, pobres, analfabetos e trabalhavam na lavoura; passavam por situações de muita precariedade social; as suas mães enlouqueceram após afastamento/morte de seus companheiros da família; e viveram boa parte de sua adolescência – tanto Dandara quanto Clementina – viveu boa parte de sua adolescência na cidade do interior da Bahia, no Recôncavo. Até aqui, vimos mais semelhanças do que diferenças entre elas. Mas, o que teria mudado o curso de sua trajetória em relação a de Clementina?

Dandara narra que sua avó mostrava-se muito preocupada com a sua situação escolar e de sua irmã. Após levar anos sem estudar, a sua avó percebia que elas não poderiam continuar apenas trabalhando. Sendo assim, resolve matriculá-las numa escolinha no bairro onde moravam. Nesse bairro, localizado na periferia da cidade, Dandara e sua família foram muito estigmatizadas, segundo seu depoimento, porque *nós éramos muito pobres e muito pretas* (neste momento Dandara mostrou-me uma foto sua e de sua avó na casa em que moravam).

Afirma que, em função desta dupla estigmatização, ela e sua irmã sofreram muito na escola. Como mostra seu depoimento:

Eu lembro uma vez que eu estava fazendo uma prova de somar e dividir e eu não conseguia e a professora, que era filha de um vereador da cidade, ela começou a rir copiosamente na minha cara e começou a me ridicularizar com todas as alunas na sala e falou: ‘solta esta manteiga derretida’.

Após esse fato, Dandara e sua irmã mudaram de escola. Dos sete aos doze anos de idade estudara em colégios públicos no interior. A educação para a sua avó era uma meta a ser cumprida – ela mesma já idosa matriculou-se no Movimento Brasileiro de Alfabetização de Adultos (MOBRAL). Educar suas netas a todo custo seria uma prioridade familiar. Como a educação contribuiu para o curso de sua trajetória?

A escola e o trabalho

Aos treze anos de idade, após ter terminado o ensino fundamental, Dandara vai para Salvador morar com seu pai e sua irmã. Nesse intervalo, seu pai havia retomado a sanidade mental e trabalhava como “barraqueiro”³⁶ nas festas populares. (SANTOS, 2002)

Dandara e sua irmã (que chegara a Salvador antes dela) trabalhavam juntamente com o seu pai nas “barracas” das festas populares. Assinala que o trabalho que exerciam era “pesado”, carregavam caixas de cervejas na cabeça durante toda a noite. Afirma que naquele período sentia muita dificuldade em conviver na nova cidade. Relata um fato que havia marcado a sua família:

A gente veio para Salvador e foi uma coisa muito ruim pra nossa vida, tipo assim, a minha irmã foi trabalhar na casa de uma amiga de meu pai [como trabalhadora doméstica] e ela era muito nova, e um dia ela não passou a roupa direito e a mulher queimou o braço da minha irmã com o ferro quente e ela ficou revoltada com o meu pai.

Imersa no trabalho doméstico, insatisfeita com a sua condição de vida, a irmã de Dandara rompe os laços familiares, abandona a família e migra para o sudeste do país, até hoje Dandara não têm notícias dela. Com o afastamento da mãe, longe da avó que a criou e sem a sua irmã,

36 Barraqueiros são pessoas que desenvolvem atividades informais relacionadas à venda de produtos (frutas, comidas, bebidas e outros) em barracas móveis. Sob este aspecto, ver Santos (2002).

Dandara sentiu-se “solitária”, desorientada. A leitura que faz de sua vida familiar é dramática; percebe esses acontecimentos como frutos do racismo. Diz que o problema que acometera seu pai no trabalho teria gerado um círculo de “anomalias” em sua família: loucura, desemprego, deserção, precariedade social e familiar: *a minha família acabou*.

Alguns estudos têm sinalizado para as relações familiares de populações negras, pobres urbanas. Entre estes estudos, destaca-se o trabalho clássico de Fernandes (1978), em que autor identificou em São Paulo, nos anos 1950-1960, este tipo de problema nas famílias negras, ou seja, a desestruturação dos laços familiares, devido à situação de desemprego, alcoolismo, prostituição dos seus membros e outros “males” causados pelo novo sistema competitivo que estava se desenvolvendo no Brasil. Abstraindo o modelo explicativo do autor, que percebia tais problemas como patológicos, há de se considerar, como atestam alguns estudos recentes, que esses fatores objetivos podem ser elementos desagregadores de ciclos familiares, porém isso não significa aceitar as análises deterministas que impossibilitam os sujeitos sociais de rearranjarem ou reordenarem suas trajetórias sociais, mas perceber como esses fatores estruturam suas escolhas em determinados contextos sociais e históricos.³⁷

Após a partida de sua irmã, Dandara passou a morar sozinha com seu pai. Como ordenara a sua vida a partir daquele momento? A vida de Dandara ao lado de seu pai não foi a das melhores. Desde que chegou a Salvador, foi morar no “barraco” (favela) junto com ele. Durante o período de festas populares, trabalhava “duro” carregando caixas de cerveja e auxiliando-o no trabalho. Esse tipo de trabalho na rua deixava seu pai temeroso com relação a ela, ao seu corpo, devido às tentativas de assédio sexual dos homens. Dizia que aquele ambiente

37 Sobre esta discussão de família de classes populares e negras ver os estudos de Agier (1990). Agier critica esta máxima de que a pobreza geraria uma estrutura fechada nela mesma, em que a pobreza se confundiria com a identidade social, colando uma na outra e impossibilitando perceber variações, permutações dentro do sistema social. Além desta literatura antropológica, ver os estudos historiográficos que criticam o modelo estrutural-funcionalista de Fernandes acerca do estudo sobre família negra brasileira: Slenes (1999). Na Bahia, ver Isabel Reis (2001).

era um espaço masculinizado, isto é frequentado em sua maioria por homens. Mas foi nesse espaço masculinizado que Dandara trabalhou por algum tempo e conseguiu sobreviver às dificuldades econômicas. Depois desse trabalho, Dandara seguiu o mesmo “destino” ocupacional da maioria das mulheres negras baianas, o trabalho doméstico. (SOARES, 1994, 2007) Através do trabalho doméstico Dandara pôde manter-se na escola, semelhante a trajetória anterior, porém, vivenciou exploração e sobrecarga de funções e, além do assédio sexual dos patrões (homens) no ambiente de trabalho. Segue seu depoimento:

Eu não aguentei mais esta vida com meu pai e aí eu fui ser trabalhadora doméstica que é a nossa porta de emprego [...] eu trabalhei numa casa que eu consegui fazer um acordo com a dona da casa porque eu precisava estudar de tarde, então eu acordava cinco horas da manhã e fazia tudo e só ia para a escola depois de lavar a louça do almoço e assistia às aulas a tarde toda e depois voltava e trabalhava mais até quase meia noite [...] depois eu não aguentei mais trabalhar nesta casa, sem falar que um dia elas [a patroa e sua mãe] viajaram e o marido dela [da patroa] olhou para mim e disse: – ‘você tem namorado? Você tem alguma experiência [...]?’ Eu fingi que não estava entendendo e depois ele disse: ‘Você não gostaria de conversar comigo no quarto?’ Eu tinha mais ou menos uns dezessete anos de idade, depois disso quando ela [a patroa] chegou de viagem, eu disse: ‘estou indo embora’.

Perseguindo a orientação de sua avó, Dandara jamais desistiu de estudar e para sustentar-se financeiramente “fez de tudo”. Após ter trabalhado como empregada doméstica, teve o seu primeiro emprego de carteira assinada numa empresa de “Jogo de Bicho”. Depois migrou para São Paulo em busca de uma ocupação mais qualificada; lá, conseguiu trabalho numa empresa de “Xerox”. Porém, o excesso de trabalho lhe impedia de dar continuidade aos seus estudos, em função disso, retornara para Salvador. De volta à cidade, Dandara

compra um “barraco” de madeira numa “invasão” com o dinheiro que economizara nas últimas ocupações que exercera, e passou a morar sozinha, sem a presença do seu pai.

Até aqui, a vida de Dandara pode ser acrescida de mais alguns aspectos que são comuns a vida de Clementina: exercem o trabalho doméstico remunerado e, nesse mesmo espaço, foram vítimas de assédio sexual, exploração do trabalho, e, contudo, não desistiram do processo de formação educacional como uma alternativa de melhoria em suas vidas.

Para alguns autores, a educação é um meio importante de mobilidade social para os indivíduos e grupos socialmente excluídos. No caso de Dandara, a educação foi uma porta de saída do trabalho doméstico, pois esta lhe possibilitou galgar outras aspirações profissionais e lhe abriu outros horizontes sociais e políticos.

Após ter concluído o segundo grau numa escola pública, ganhou uma bolsa de estudos numa grande instituição de ensino de língua inglesa em Salvador. Segundo o seu depoimento, a partir daí, “as portas começaram a se abrir”. Em 1993, por meio de um concurso, Dandara ganhou uma bolsa de estudos para Áustria. De 1993 a 1995 viveu neste país onde trabalhou em várias atividades, inclusive políticas, ajudando na criação de uma ONG feminista de apoio e assistência às mulheres latinoamericanas que residiam naquele país. Após ter vivenciado essa experiência na Europa e ter acumulado capital financeiro, Dandara retorna ao Brasil.

Em 1995, Dandara ingressa numa universidade pública em Salvador no curso de Ciências Sociais. Em 1998, é selecionada e ganha uma bolsa de estudos para estudar nos EUA numa grande universidade negra. Em 1999, retorna ao Brasil e conclui o curso na Universidade Federal da Bahia. Em 2000, inicia sua vida profissional como socióloga e educadora de uma instituição que desenvolve trabalhos político-sociais com jovens afrodescendentes em Salvador, a qual se encontra até hoje. E a política? Como Dandara tornou-se uma grande liderança do movimento negro e do movimento de mulheres negras em Salvador?

O Movimento social

Dandara iniciou sua militância política, muito cedo no movimento estudantil secundarista. No ginásio, participou das primeiras manifestações políticas do movimento em defesa da escola pública. Nesse movimento, conheceu muitas lideranças do sindicato dos professores, secundaristas, de partidos de esquerda. Segundo ela, as lideranças (femininas) lhe ajudaram a superar as dificuldades financeiras. Contou-me que, nesse período, no ginásio, muitas vezes, não tinha dinheiro, “um tostão” para se deslocar de condução de sua casa até a escola. Vivia “de traseira na traseira do ônibus) para conseguir chegar na escola. Outras vezes, trocava vale escolar por produtos de higiene pessoal, como desodorante, sabonetes etc. Ao conhecer lideranças femininas no “movimento a favor da escola pública”, abandonara o trabalho doméstico e o “jogo de bicho”. Passou, um tempo, só estudando e militando nesse movimento, sobrevivia da solidariedade dessas mulheres.

Em 1987, passou a fazer parte da juventude socialista, aproximando-se do Partido Comunista do Brasil. De 1987 até 1992, Dandara foi dirigente do grêmio estudantil de uma grande escola pública de Salvador. Neste ínterim, também foi dirigente da União Metropolitana de Estudantes Secundaristas de Salvador (UMES). A sua trajetória desde cedo foi marcada pelo ativismo político. No movimento estudantil, Dandara passou a conhecer pessoas do Movimento Negro organizado. Segundo ela:

Em 1991 eu tive o primeiro contato com o MN (Movimento Negro). Mesmo em 1988 quando a UNEGRO (União de Negros pela Igualdade) foi fundada, eu me aproximei [...], mas, por algum motivo, naquela época não era importante para mim a questão racial, eu só pensava em Lênin, Marx e tal, era um movimento [estudantil] sem cor e sem cara feminina.

Em 1991, Dandara participou do primeiro Encontro Nacional de Entidades Negras realizado em São Paulo.³⁸ Nesse Encontro ela inicia sua inserção no movimento negro organizado da Bahia, de acordo com seu depoimento:

Quando eu cheguei em S.Paulo e vi o Pacaembu com pessoas negras do Brasil inteiro, aquilo deu uma coisa em mim, quando eu voltei para a Bahia, Pcdob, UJS (União da Juventude Socialista) não me diziam mais nada.

Nesse mesmo período, Dandara se aproximou do Movimento de Mulheres Negras brasileiras. (PACHECO, 2002; RIBEIRO, 1995; MOREIRA, 2007) Em 1991, participa do II Encontro Nacional, realizado em Salvador, no qual eu também participei. Em 1992, ela ingressa no Coletivo de Mulheres Negras de Salvador, que surgiu como um desdobramento do Encontro Nacional. De 1993 a 1995, como assina- lei anteriormente, Dandara ganhou uma bolsa de estudos e viveu um período na Europa. Quando retornou para o Brasil, ainda em 1995, passou a atuar no Fórum Estadual de Mulheres de Salvador.³⁹ Foi como participante, também, desse Fórum que eu tive oportunidade de conhecê-la mais de perto.

De lá para cá, Dandara tem tido uma atuação constante no Movimento de Mulheres, mas foi em 1998 que sua adesão ao Movimento Negro e de Mulheres Negras se deu de forma mais definitiva. Segundo ela:

Em 1998, depois que voltei da Haward, uma Universidade negra (norte-americana) minha cabeça fez zuuump (fala em tom alto), eu me aproximei de pessoas como L... e V... (lideranças antigas do MN) e aquela conversa foi definitiva para mim, inclusive sobre a minha afetividade.

38 Sobre um histórico dessa articulação política do Movimento Negro brasileiro na década de 1990, ver o estudo de Dantas, Paulo Santos. *Construção de identidade negra e estratégias de poder: o movimento negro sergipano na década de 1990*.

39 Era um Fórum geral que reunia mulheres de várias entidades do movimento social e mulheres “independentes”, sem filiação partidária.

É importante destacar a importância que a política tem no ordenamento da percepção de mundo para as mulheres analisadas, sobretudo, para as militantes do Movimento Negro. O exemplo disso é a linguagem corporal. Refiro-me às mudanças empreendidas nas técnicas do corpo,⁴⁰ como o cabelo, a roupa, as indumentárias, a estética e outras práticas culturais. Entre estas práticas, a religião tem um papel fundamental na linguagem corporal e no reordenamento do mundo. Não é à toa que nas vestes de Dandara e das outras entrevistadas os símbolos da religião-afro têm como referência os deuses africanos do Candomblé.

Além disso, o Candomblé passa a ser uma dos referenciais importantes de identidade étnico-racial para a maioria dos militantes do movimento negro, principalmente para boa parte das ativistas negras investigadas. “Ser negra” significa assumir por completo todos os referenciais de africanidade; é quase um ritual obrigatório o culto à religião-afro, sobretudo neste momento em que a intolerância religiosa contra os terreiros de Candomblé por adeptos do protestantismo tem sido algo recorrente de denúncia do “Povo de Santo” e do movimento negro baiano atual.

Quando Dandara fala de seu novo modo de vida, inclusive na forma em lidar com o outro, refere-se a estes símbolos de uma “pureza africana”. Segundo seu depoimento:

Depois que eu ingressei no partido comunista, movimento social, eu me afastei completamente (do Candomblé). Achava que isso não era importante e eu nem debatia. O movimento negro fez todo o caminho, e no movimento de mulheres negras muito mais, eu acho que não tem a possibilidade de você ser negra na integridade sem você estar num terreiro de Candomblé, porque é o único lugar onde podemos ser livres, é o único lugar onde podemos ser 100% negros.

40 Esta expressão *techniques du corps* é utilizada por Mauss (2000, p. 376) e refere-se a “montagens física-psico-sociológicas de séries de atos que são mais ou menos hábitos culturais mais ou menos antigos na vida do indivíduo e na história da sociedade”.

No caso de Dandara, essa mudança se deu justamente no momento em que sua inserção no movimento negro e de mulheres negras foi percebida como um deslocamento de sentidos. Lembro-me que quando conheci Dandara ela não atuava ainda no Movimento Negro e nem no de Mulheres Negras, sua indumentária não tinha quaisquer referenciais (com exceção do seu cabelo dready, já que sempre usou cabelo natural) aos símbolos religiosos africanos, ao contrário, como ela mesma afirma: *eu me empacotava com blazer, com calça, com salto alto, a roupa argolada, eu usava sempre tons pastéis [cores claras], hoje, eu uso amarelo, vermelho, rosa, dia de quarta-feira eu boto meu vermelho [dia de Iansã]*.⁴¹

Considero importante registrar as mudanças simbólicas ocorridas na trajetória política e social de Dandara porque estas são elementos norteadores da forma como esta vai se relacionar com o mundo e com seus parceiros/as afetivos. A construção da etnicidade/religiosidade irá influenciar diretamente nas escolhas amorosas, se pensarmos que as relações amorosas vão se dar dentro do campo do movimento negro ou pelo menos no campo em que as pessoas compartilham desses mesmos ideais. Com isso, não estou afirmando que sempre foi assim, mas o leque de expectativas afetivas do ponto de vista das ativas analisadas, têm como filtro os parâmetros ou tipos ideais do que seja uma pessoa negra e de como esta ou estas devem se relacionar, com quais parceiros, e se estes atendem às expectativas desse grupo (das mulheres) nesses espaços. Aquelas pessoas que não cumprem a regra instituída pelo próprio grupo sofrem tensões e punições como nos relacionamento afetivos entre pessoas de cor e “raças” diferentes, relacionamentos inter-raciais, sobretudo, de homens negros com mulheres não negras e/ou militantes.

Isto se observa quando Dandara faz uma leitura de seu próprio passado. Ao narrar a sua trajetória antes de ingressar no movimento negro, expressa-se como se tivesse punindo-se, em que sua percepção

41 No sincretismo religioso da Igreja Católica, Iansã é Santa Bárbara, seu dia é dia de quarta-feira e sua cor é o vermelho. Para maiores detalhes sobre o culto da religião afro-brasileira, ver Siqueira (1995).

de mundo estava completamente voltada *para o mundo branco, eu vivi no mundo branco*. Refere-se aos movimentos sociais quando *não discutia nem gênero e nem raça*. Com relação aos lugares sociais, dizia frequentar lugares “brancos”, com pessoas brancas, tudo sobre a “cultura branca” era do seu interesse: *tudo que você me perguntasse sobre cinema alemão, sobre o teatro branco europeu eu respondia*. Só após a ingressar no “mundo negro”, a partir da prática política é que Dandara muda suas técnicas corporais, suas redes de sociabilidade e sua visão de mundo. Vê-se que o movimento social, sobretudo o movimento negro, foi responsável por uma ressignificação constante de sua corporalidade de um ethos político que a religião ajudou a reconstruir.

Relatou-me que nesse período, quando ingressou no movimento negro, passou a frequentar espaços considerados da cultura negra: *eu passei a ir aos ensaios do Ilê⁴² no Santo Antônio, eu descobri o Pelourinho, o Olodum,⁴³ que revelou Margareth Menezes (uma cantora negra baiana) naquele festival, aquilo para mim foi um impacto na minha cabeça que era branca, branca, branca*. A partir daí, suas redes de relações sociais e afetivas foram construídas nos espaços sociais de negros, expressando-se através do corpo, da indumentária, do cabelo, da prática religiosa e nas redes de amizades. Não é a toa que a informante refere-se as mulheres negras ativistas como *minha família, minhas amigas*. Dandara, como socióloga, pesquisadora e educadora, trabalha numa instituição social que desenvolve trabalhos educativos com jovens afrodescendentes. Um ambiente de trabalho que é constituído, majoritariamente, por profissionais negras. Sua rede de relações está interligada entre os espaços políticos do movimento negro, o espaço de trabalho e o espaço de lazer.

O movimento negro e o movimento de mulheres negras foram espaços decisivos no curso de sua trajetória social e política; a racialização passou a fazer parte do seu universo social e, assim, suas preferências

42 Ilê Aiyê – bloco afro-carnavalesco, fundado em 1974, em Salvador – considerado como uma das grandes expressões de caráter político-cultural negro contemporâneo. Neste bloco, só participam negros. Ver Silva (2001).

43 Bloco afro carnavalesco fundado em 1979, em Salvador, Bahia.

afetivo-sexuais, suas escolhas foram, também, racializando-se. Como isso aconteceu? Como foi construída sua trajetória afetiva? Como esta colaborou para a sua solidão?

A afetividade: amores estranhos

Eu acho que até os 16 anos eu não tinha nenhum namorado, eu me lembro que eu fazia atletismo, eu era enorme, magrela, não tinha peito, não tinha bunda, não tinha nada, era muito menina, morando ali em S. Lázaro e vivia junto com os meninos, jogando bola e tal e nunca pensava em namorar. Aí quando eu fiz 16 anos eu comecei uns amores muitos estranhos, primeiro porque eu acho que os meninos não me viam como menina, como uma possibilidade de afetividade.

Retomando a trajetória de Dandara, de forma descontínua, pude observar no seu relato acima que sua vida amorosa foi estruturada por aqueles lugares sociais nos quais descrevera. A rua tem uma significação importante em seu percurso de vida, sobretudo, na construção do corpo e da afetividade. Naquele período, lembremos, Dandara trabalhava “pesado” nas barracas de rua com seu pai, num espaço classificado por ela mesma como masculinizado, redefinindo, assim, algumas noções tradicionais sobre a relação entre o público e privado no que se refere ao trabalho de homens e mulheres.

Além do trabalho “pesado” na rua, Dandara morava com seu pai numa “barraca de madeira”, numa invasão. Segundo ela, isso a tornava perigosa para as meninas que habitavam aquele bairro. Afastando-se destas e da vizinhança, seu contato era mais com os meninos nas áreas de esporte, no trabalho e na rua. Como ela mesma afirma: *os meninos não me viam como menina.*

A construção de seu corpo “masculinizado” em vários espaços sociais vai influenciar nas escolhas afetivas de Dandara. Aos quatorze

anos de idade, Dandara teve um primeiro namorado, que era negro e pobre: “ele era o único menino que me olhava como menina”. Depois disso, aos 16 anos, tivera outra experiência afetiva com outro rapaz. Afirma que a sua situação de pobreza e sem uma família estruturada (morava sozinha com seu pai) a tornava vulnerável aos assédios sexuais de seus namorados. Relata um episódio que retrata essa situação:

A gente começou a namorar e meu pai não sabia porque ele tinha desaparecido, ele [o namorado] achou que pelo fato de eu morar só nesta situação que tudo ia ser muito fácil... e eu falei que eu não transava com ninguém e ele veio para cima de mim e como eu vendia jaca, eu puxei o facão e falei: – não venha se não você vai embora agora.

Após esse acontecimento, Dandara teve outros relacionamentos afetivos, como com um rapaz negro que era um atleta conhecido no cenário baiano. Com este tivera a primeira experiência sexual, entretanto, logo se decepcionou, pois descobrira que seu namorado era casado com uma mulher de “pele clara” e tinha um filho. Segundo seu depoimento, o seu namorado não assumia o seu relacionamento publicamente, *entre os colegas de equipe [atletismo] ele me tratava como amiga*. Em sua percepção, isso acontecia porque eles [os seus namorados] tinham constrangimento em assumir um namoro “sério” com alguém na situação social igual a dela: *eles não queriam namorar com uma menina pobre que morava na rua não tinha nem roupa para vestir*.

Após esse relacionamento que durara pouco tempo, Dandara relacionou-se com um outro rapaz. Revelou-me que nesta relação a sua paixão foi intensa, mais uma vez, havia se decepcionado com o seu parceiro. Semelhante à relação anterior, seu namorado mantinha um compromisso conjugal com outra mulher e possuía um filho, o que fez romper com mais uma relação amorosa.

Entre 19 e 20 anos de idade, Dandara teve vários namorados, mas, segundo ela, suas relações amorosas não eram assumidas publicamente, isso a deixava insatisfeita. De acordo com o seu depoimento isso

ocorria porque: “eles não falam eu te adoro em público por medo da nossa cara preta, do nosso nariz, da nossa bunda, do nosso corpo que não é de mulher branca”.

Assim, como as outras entrevistadas, Dandara refere-se ao corpo como um lugar no qual várias relações sociais são materializadas, inclusive as desigualdades raciais. Lembremos que Clementina também se referia ao seu corpo negro e gordo como uma interdição; preconceito a impedi-la de entrar em vários lugares sociais e manter relações afetivas duráveis com os homens.

Em 1989, Dandara namorou um rapaz “de pele clara”. A relação que mantinha com seu parceiro não era publicizada, ele não a assumia publicamente perante os amigos. Narrou-me que os homens negros e pobres que tivera tinham preferência por mulheres negras de “pele clara”. Nesse momento, a informante aponta para mim e diz: *assim, igual a você*. Afirma que os homens negros têm preferência mais por mulheres da pele clara do que por parceiras pretas, iguais a ela. Acentua que na sua família, o seu pai casou-se com sua mãe, que além de jovem é uma negra da pele clara. Revela que a segunda mulher de seu pai também é uma negra de tez clara, e a última, é branca, ambas pobres.

Dandara se envolveu afetivamente com uma amiga que, segundo ela, era também negra e pobre. Disse-me que manteve uma relação dupla, namorava sua amiga e o namorado, ao mesmo tempo. Ambas se sentiam “confusas” e se relacionavam somente nos espaços privados. Depois de algum tempo manteve outro relacionamento, desta vez, foi com uma mulher branca, de classe média.

A trajetória afetiva de Dandara é interessante para desconstruirmos a ideia de que as relações afetivas instáveis são algo intrínseco, naturalizada, aos modelos hegemônicos de relações heterossexuais⁴⁴ ou a de um grupo étnico-racial. Ao contrário, é necessário perceber quais são os contextos sócio-históricos nos quais as escolhas afetivas

44 É interessante ver, por exemplo, o artigo de Uziel (2002), em que a autora discute a adoção de crianças por homossexuais homens. Nesse artigo, a autora também demonstra que o celibato entre homens é visto pela lei como uma ameaça para a sociedade, devido a suposições socialmente construídas em torno da instabilidade afetiva e a rotatividade de parceiros, ameaçando a constituição da família.

estão estruturadas. Ou melhor, atentar para a dinâmica e o intercâmbio de como certos marcadores sociais, entre estes, o de gênero e o de raça, podem ter significados diferentes em situações diversas e locais. A solidão afetiva das mulheres analisadas é mais um campo de possibilidades como outro qualquer.

Na trajetória de Dandara, a dinâmica desses marcadores sociais descritos anteriormente é perceptível na continuação de seu relato. Até os 25 anos de idade, Dandara teve várias relações afetivas instáveis, primeiramente com homens negros ou de “peles claras”, pobres, posteriormente com mulheres negras e brancas, e também com *um cara branco mesmo, que era gay, nós tínhamos muita coisa em comum, mas não era isso que eu queria.*

No entanto, quando a informante fala de sua trajetória afetiva-sexual constrói uma diferenciação entre antes e depois de sua atuação política no movimento negro. A prática política é uma fronteira simbólica importante nos discursos das ativistas aqui analisadas. Seus percursos sociais e políticos são importantes elementos definidores e redefinidores de suas escolhas afetivas. Isso fica evidente na continuação de relato de Dandara.

Quando eu fui para a Europa eu me distanciei desse referencial do movimento [negro], eu vivia no país que basicamente só tinha branco, lá na Áustria [...] aí quando eu retornei para o Brasil. Ao mesmo tempo, que eu tomei um choque eu não queria entrar num relacionamento somente porque a pessoa era negra, eu tinha que ter uma afetividade e eu tinha que resolver um problema que eu tinha vivido enquanto eu estava aqui em 1993. Aí, em 1998, depois que eu retornei da Haward, eu tive uma conversa com pessoas do movimento negro, esta conversa foi decisiva para eu voltar para casa e eu saber que eu não podia continuar mentindo em minha vida, e que para eu estar com uma pessoa a cor era definitiva e que a questão racial era fundamental [...]. Em 1998, eu voltei para casa e falei com essa pessoa, que era a minha companheira

branca, terminei o relacionamento, esta pessoa não entendeu nada.

Aos 25 anos de idade, Dandara reorienta o curso de sua preferência afetiva. Para ela, essa idade foi um marco simbólico definidor de sua afetividade. Perguntei-lhe por que. Em 1998, já inserida no movimento negro, Dandara conheceu uma mulher negra, cujo relacionamento afetivo durou seis anos. Esta seria a sua primeira relação afetiva estável, diferentemente das anteriores – *dos 16 anos até os 25, eles não me assumiam publicamente.*

Essa relação afetiva foi importante para Dandara porque, segundo ela, houve “troca”, cumplicidade e assunção pública, ou seja, pela primeira vez em sua vida Dandara esteve com alguém sem escondê-la do mundo público, das pessoas, dos amigos. Não quero dizer, com isso, que tal relação foi possível porque foi com uma “mulher negra”, mas é necessário perceber vários significados de modelos de relações afetivas, de gênero e de outras relações sociais nelas contidas que favoreceram esse fato.

Em vários momentos da entrevista, ao fazer uma leitura de sua trajetória, ela própria teria acionado tais relações ou categorias para referir-se à sua instabilidade afetiva com os seus parceiros/as. Primeiro, lembremos, a informante relata que desde a juventude (quando tinha 16 anos de idade) seu corpo havia se “masculinizado” (*os meninos não me viam como menina*), não só pelas características de seu corpo físico, alta, “magrela”, “sem bunda”, “sem peito”, como também, pela situação social que se encontrava. Morava no “barraco”, na rua, inicialmente com seu pai, depois sozinha, tendo inclusive de se utilizar da violência física (*eu peguei o facão*) para se defender das investidas sexuais dos rapazes. Depois, desenvolvia atividades atléticas em ambientes considerados masculinos, onde havia mais homens do que mulheres. Em relação ao trabalho, exercia funções consideradas “tipicamente” masculinas: *carregava caixas de cervejas na cabeça a noite toda.*

Em seu estoque discursivo, Dandara atribui aos “lugares sociais” as razões estruturais de suas preferências afetivas. Isto fica evidente quando

a informante aciona várias categorias para interpretar seus percursos sociais, políticos e afetivos. A sua “feminilidade masculinizada”⁴⁵ é construída a partir de vários marcadores de classe, gênero, raça, geração e sexualidade. Isto se evidencia quando Dandara refere-se aos seus parceiros/as afetivos. Quando era jovem, namorava homens negros de “pele clara” e “brancos mesmo”. Porém, seu modo de vida *era uma menina pobre que não tinha roupa, não tinha nada* fazia com que esses homens não assumissem seu relacionamento publicamente. Com algumas mulheres que namorou, negras e brancas, sofria o mesmo tipo de constrangimento social, segundo seu depoimento, não apenas porque era pobre e negra, mas porque era homossexual. Isso a impedia de assumir os relacionamentos em público: *até os 25 anos eu nunca tinha vivido uma coisa de afetividade onde as pessoas não tivessem problemas em estar comigo em público*.

A assunção pública para Dandara é carregada de significado, não mostrar-se em público, significa uma relação passageira como outra qualquer, baseada no desejo sexual, não no compromisso, no amor e no companheirismo. Esses significados foram materializados no corpo “masculinizado”, “racializado”, por exemplo da sexualidade e da pobreza que marcaram sua trajetória. Assim, sua solidão afetiva que ela, metaforicamente, chamou “o olho do furacão” é resultante desses intercâmbios conflitantes de categorias vivenciadas em vários contextos e situações culturais que percorreram.

Após ingressar no Movimento Negro e no Movimento de Mulheres negras, Dandara reorienta sua afetividade para uma só direção, só se relaciona com mulheres negras. Em sua percepção, suas escolhas estariam agora redefinidas, porém, não isentas de conflitos. Ao relatar outras relações afetivas que contraiu com outras mulheres negras na atualidade, apresenta novas barreiras nessa relação. Disse-me que por ser uma pessoa pública, com muita visibilidade – na televisão, na imprensa escrita

45 A expressão feminilidade-masculinizada está sendo utilizada análoga àquela utilizada por Souza (2002) em seu artigo sobre adolescência corpo e violência nas escolas. Nesse artigo, a autora adota a expressão “masculinidades femininas” para entender como as adolescentes ressignificaram práticas sociais e corporais ditas masculinas, como o esporte e a violência.

– uma grande liderança negra, isso cria tensões em suas novas relações afetivas com suas parceiras. Segundo seus depoimentos:

Depois do relacionamento que tive em 2001, eu me envolvi com uma outra pessoa, eu fiquei mais ou menos 6, 7 meses e foi super-legal, também era uma coisa muito glamurosa, duas mulheres negras lindas, maravilhosas, inteligentes, com o texto na ponta da língua. Este nosso brilho causou algum atrito entre nós, porque em todo lugar que você chega tem muita gente querendo falar com você, isso prejudicou a minha relação.

[...] Talvez eu esteja ficando muito exigente, sei lá depois dos trinta anos, eu quero um relacionamento com qualidade, eu já pensei até em namorar com alguém que come feijão com arroz, vê novela e fala normalidade, até já tentei, mas não dá certo, eu falo do conteúdo da conversa.

Esses últimos depoimentos são ilustrativos de como as categorias raça, gênero, classe, sexualidade e outros marcadores, como geração (a idade) e política podem delinear as preferências afetivas das pessoas, as suas subjetividades a depender da posição que ocupam em certos contextos históricos e específicos. Vimos que nessa trajetória há pontos em comum com Clementina: são mulheres negras solitárias e ativistas; de origem social e familiar calcada na pobreza; foram e são trabalhadoras domésticas; provieram do interior; seus familiares foram trabalhadores braçais; passaram por discriminação racial, assédio sexual e preconceito no trabalho, bem como violência social e simbólica materializada nos corpos “masculinizados” e racializados. Entretanto, através de redes familiares, ambas persistiram nos estudos, na formação educacional. Nesse ponto, as trajetórias se separaram porque o grau de investimento ancorado nas redes familiares – em maior ou menor grau – e na “performance” das entrevistadas operaram no sentido de possibilitar a uma das informantes, por meio da educação, posições socialmente valorizadas (viajar para o exterior, falar línguas)

na estrutura social, tornando-se educadora, socióloga e pós-graduada, enquanto a outra informante permaneceu no trabalho doméstico, por falta de maiores investimentos de capital cultural.

As diferenças de capitais culturais entre as duas informantes provocaram afastamentos em termos de trajetórias, se pensarmos que para Clementina “as acadêmicas” e as feministas (negras) são diferentes do ponto de vista das hierarquias sociais em relação às trabalhadoras domésticas, que têm baixa escolarização e baixo investimento de capital sociocultural. Além disso, a construção da sexualidade de cada uma se deu de forma oposta, uma confirmando os padrões hegemônicos de heterossexualidade e a outra contrariando o padrão afetivo normativo de escolhas sexuais, passando pelas construções de “feminilidades masculinizadas”. Aqui, os “nós” mulheres negras se separam, mesmo havendo pontos em comum entre elas.

A prática política de Dandara e Clementina foi importante na ressignificação das relações de denominação através do corpo, da estética, da religião, das mudanças de atitudes em relação ao outro, das escolhas afetivo-sexuais, porém criando tensões nos relacionamentos amorosos, principalmente no campo político e contribuindo para sua instabilidade afetiva. É o que veremos na próxima história.

ANASTÁCIA: A POLÍTICA DO AFETO

Anastácia tem 38 anos de idade, se autocalssifica como negra, nasceu em Salvador, não tem filhos, nunca foi casada, é funcionária pública, exerce a função de secretária administrativa numa grande instituição pública federal. É graduada em Ciências Contábeis por uma Universidade particular da Bahia. Atualmente é coordenadora municipal de uma grande entidade do movimento negro organizado de Salvador.

A primeira vez que eu entrevistei Anastácia foi em 2001, em sua residência. Naquele período, a informante morava sozinha num apartamento no centro da cidade. A entrevista durou apenas duas horas em função das atribuições políticas e profissionais que a informante exercia diariamente, o que me fez retornar a campo com a finalidade de explorar mais a sua trajetória. Sendo assim, entrevistei-a duas vezes: a primeira, em 2001, e a segunda, em novembro de 2003, no restaurante próximo ao trabalho da informante, pois, nesse período, a entrevistada queixava-se de falta de tempo para realizar a entrevista em sua residência. Dessa maneira, as informações que eu obtive são oriundas das entrevistas realizadas, das minhas anotações em campo e de outros contatos informais que mantive com a informante em outros espaços sociais.

Origem social e familiar

Anastácia nasceu num bairro popular, embora, geograficamente, ele esteja localizado no centro da cidade. Na década de 1960, no período que a informante nasceu, o bairro era uma favela, chamava-se

Favela da Roça do Lobo. Depois do processo de urbanização, na década de 1980, a favela se transformou num bairro e tem outra denominação: Vale dos Barris. A casa de sua família de origem permanece, até hoje, nas “encostas” do Vale. Durante a sua infância, Anastácia sofreu muita discriminação em seu bairro, segundo ela, devido ao *peçoal de lá de cima, as meninas não gostavam de brincar com a negrinha, filha da lavadeira, com a gente aqui de baixo, por isso quando eu encontrava uma daquelas meninas de lá cima, eu batia nelas, metia a porrada*.

Anastácia vivenciou uma trajetória de muita pobreza. Como a maioria das mulheres negras que entrevistei, cujas mães exerciam atividades consideradas femininas e de baixa remuneração (ARGIER, 1990), a de Anastácia foi trabalhadora doméstica e lavadeira. Foi com o trabalho doméstico que conseguiu criar, sozinha, os quatro filhos, sendo três filhos naturais e um adotivo. Anastácia é a única filha do segundo casamento de sua mãe; as duas uniões consensuais duraram pouco tempo. Segundo a informante, sua mãe passou por várias decepções amorosas, um delas foi com seu pai, o qual Anastácia mal conhecera; apenas teve alguns contatos já na vida adulta. Seu pai era trabalhador da construção civil e, depois, motorista de táxi, viveu com várias mulheres antes e depois de ter se “juntado” a sua mãe, teve muitos filhos, 64 filhos! Anastácia é uma das primeiras filhas pela linha paterna.

Após sofrer várias decepções amorosas, sua mãe não se casou mais. Atualmente, ela é aposentada e tem 82 anos de idade. Dedicou quase toda a sua vida ao trabalho doméstico, à família e à religião; é Testemunha de Jeová.

A educação

Segundo Bourdieu (1989) e Bertaux (2001), a trajetória educacional é um importante instrumento de análise para identificar a mobilidade social dos indivíduos dentro da estrutura social. No caso da trajetória de Anastácia, a educação teve um papel fundamental em

sua trajetória profissional. Semelhante a Dandara, por meio da educação pública de boa qualidade (na época) e dos investimentos sociais necessários, conseguiu “driblar” a hierarquia social. Aliás, a educação tem sido um meio importante de mobilidade individual para as pessoas negras, como atestam alguns estudos.⁴⁶ Entretanto, assegurar a educação dos filhos nem sempre é possível, principalmente, quando as redes familiares são desprovidas de capital socioeconômico e cultural. Mas como Anastácia conseguiu driblar tais barreiras?

Anastácia e seus irmãos (duas mulheres e um irmão) estudaram em colégios públicos durante a adolescência. Relatou-me que a patroa de sua mãe, uma mulher branca estrangeira (portuguesa), ajudou-a na formação educacional de sua família. Diferentemente de outros relatos que eu analisei, a entrevistada refere-se à patroa de sua mãe como uma pessoa solidária e importante para a sua permanência na escola, incentivando-a, e, às vezes, dando o apoio material necessários. Todavia, após ter se tornado adulta, ela e sua família teriam se “libertado” da dependência financeira daquela. Disse-me que a “patroa” de sua mãe a ajudava nos estudos, porém esta era severa: *na época do vestibular mesmo ela [a patroa de sua mãe] dizia: eu vou pagar um cursinho para você, mas você vai ter que passar. Então, eu não queria mais este tipo de dependência.*

Após persistir em seus estudos, Anastácia conclui o segundo grau. Aos 17 anos de idade, prestou vestibular para o curso de Ciências Contábeis numa Universidade particular, alcançando êxito. Algum tempo depois, por meio de concurso público ingressou no mercado de trabalho e começou a trabalhar como secretária do departamento de uma empresa pública federal. Diferentemente de sua mãe e de outras mulheres negras, Anastácia trilhou um outro caminho profissional; trabalha como secretária; uma ocupação socialmente exercida, na maioria dos casos, por mulheres brancas.⁴⁷

46 Além dos estudos clássicos já citados neste livro, ver algumas pesquisas contemporâneas: Lima (1995) e Figueiredo (2002).

47 Ver o trabalho de Pacheco (1987) e de Bento (1995). Esta última autora mostra que o pré-requisito da “boa aparência” nas empresas privadas favorece as mulheres brancas e exclui as negras dessa profissão. No caso acima descrito, trata-se de uma

Dessa forma, Anastácia conseguiu estabilizar-se financeiramente e passou a ajudar a sua família, inclusive investindo na formação escolar de seus seis sobrinhos. Em função de seu trabalho e de outras ocupações que exerce paralelamente – já foi assessora de um parlamentar negro, de esquerda – atualmente, tem uma renda individual de mais de cinco salários mínimos, o que lhe possibilitou morar sozinha num apartamento que alugara no centro da cidade. Embora não se perceba como de classe média, Anastácia tem um padrão de vida melhor em relação ao de seus familiares. Como já assinalai, a educação e o trabalho lhes possibilitaram galgar um lugar diferenciado no mercado de trabalho, daquele ocupado por sua mãe.

Do trabalho à prática política

A trajetória política de Anastácia vem de longa data. Desde a adolescência participava dos grupos de jovens ligados à Igreja Católica, no seu bairro. Depois, participou do movimento estudantil secundarista nas escolas públicas em que estudara. Mas seu engajamento político, como uma liderança do movimento social, solidificou-se após ter ingressado no mercado de trabalho como funcionária pública federal. Aliás, faz-se necessário registrar, a predominância desse perfil profissional entre as ativistas entrevistadas.

Foi no espaço do trabalho que Anastácia, em 1985, passou a ter contato com a militância sindical. De acordo com o seu relato, em 1985, conheceu pessoas que militavam no sindicato de sua categoria profissional. No próprio sindicato passou a ter contato com alguns ativistas do movimento negro organizado. Em 1996, filiou-se a uma entidade do movimento negro em Salvador, onde atualmente é coordenadora municipal.

empresa pública, cujos critérios de contratação de pessoal são outros. Sobre uma abordagem mais ampla da relação entre os pré-requisitos da “boa aparência” e as práticas de discriminação racial, ver o trabalho de Damasceno (2000).

Anastácia, ao descrever a sua própria história, alude categorias que lhes são significativas no redimensionamento de sua prática social, política e afetiva. Disse-me que o movimento negro lhe *abriu portas para a vida*. Antes de ingressar nesse movimento não sabia definir bem suas aflições pessoais, existenciais e por isso, buscava explicações no plano espiritual. Sob a influência de sua mãe, contou-me que buscou a religião protestante como uma alternativa para resolver os seus problemas afetivos e pessoais. Segundo ela:

Eu queria explicações para os meus problemas íntimos, eu buscava ali um sentido para as coisas, aí corri para o protestantismo. Não dava mais pra ta atribuindo a um Deus, a uma força maior, o sucesso ou o fracasso, aquela sensação de culpa que existia dentro de mim, né? Os pastores da Igreja são perfeitos ao colocar isso na cabeça das pessoas[...] eu sentia culpa por ter desejos sexuais, eu tinha um namorado, a gente se dava bem na época e por que não ir pra cama com ele?

Algumas pesquisas recentes têm apontado para a importância da religião nas camadas populares, seja como uma “saída” para solucionar as condições de pobreza ou outros problemas sociais daquela comunidade, seja como uma concepção de mundo, ou ainda, para solucionar problemas de ordem pessoal e afetiva.⁴⁸ Assim, para Anastácia, a religião protestante, era, naquela época, uma alternativa para solucionar os seus “dilemas sexual-afetivos”.

Anos depois, Anastácia percebeu que a religião protestante não era uma solução para resolver problemas relacionados à sua sexualidade. Semelhante a Dandara, a inserção no movimento negro lhe possibilitou outra forma de organizar a sua percepção de mundo. A partir da prática política, passou a ter novas percepções sobre a vida, sobre os

48 Na Bahia, ver as pesquisas recentes sob este aspecto na coletânea organizada por Rabelo e colaboradores (1999). Analisando as concepções sobre doença em bairros populares, esses autores perceberam os sentidos que os grupos populares dão na relação entre doença, problemas afetivos e prática religiosa.

relacionamentos amorosos e sobre sua sexualidade. Essa ruptura em sua vida foi decodificada por meio do corpo (da estética) e das técnicas corporais racializadas. A religião (afro) ganhou um novo sentido daquele anteriormente citado. A política passou a fazer parte de sua vida a partir de uma nova leitura sobre a sua trajetória social: *eu me fascinei pelo Candomblé por causa do movimento negro*.

O Movimento Negro foi um acontecimento que teria mudado o curso de seu percurso. Como a prática política interferiu nas suas escolhas afetivas? Como se dá a dinâmica da relação raça e gênero e outros marcadores sociais nesse campo político? Como esses fatores influenciaram na sua solidão?

A política do afeto

A política é um divisor de águas na trajetória de Anastácia, assim como nas trajetórias de outras entrevistadas. Anastácia percebe sua história como um filme, em que ela própria descreve as cenas que atua. De forma descontínua, falando de sua vida amorosa, ela contou-me que só teve um relacionamento estável com um homem negro que durou sete anos, mas isso aconteceu na sua adolescência. Daí em diante, todos os seus relacionamentos foram instáveis.

Percebi que a categoria geração, nesse contexto, é bastante significativa no delineamento da estabilidade afetiva da informante. Como foi também para as outras mulheres analisadas. Este dado merece ser destacado porque a idade/geração torna-se uma categoria que demarca uma diferenciação nítida do ponto de vista da posição social/afetiva e do capital político acumulado dessas mulheres na sua trajetória individual. Não é à toa que as mulheres negras selecionadas, com prestígio social ou político, estão todas acima da faixa etária dos 30 anos de idade. A depender de como estas categorias se operam no plano da estrutura social (gênero raça e geração) estas podem favorecer ou não

as escolhas afetivas entre as mulheres negras selecionadas e seus parceiros. Analisando a trajetória de Anastácia isso fica visível.

Segundo Anastácia, suas relações afetivas têm sido instáveis porque os homens negros com os quais “ficou” foram frutos de sua conquista: *eles só ficaram comigo pelo o que eu representava* (percebe-se como uma mulher inteligente, diferente, que tem consciência política). Na sua fala, o prestígio político que acumulara, ao invés de afastar seus parceiros, mesmo que seja para relações instáveis (para “ficar”), os aproximou. Nesse aspecto, o depoimento de Anastácia revela uma apropriação simbólica dessas relações sociais (inclusive do gênero/status político) no campo afetivo. Todavia, quando aciona outros marcadores sociais, como o de raça, gênero e política, o seu leque de expectativas amorosas tende a se fechar.

Porém, Anastácia atribui à sua estética um dos motivos pelo qual não é preferida afetivamente pelos homens. Em seu depoimento isso se explicita quando caracteriza o padrão de beleza feminina que os homens têm preferência para se relacionar afetivamente: *Eles querem uma mulher para ostentar, uma mulher que tem um padrão estético diferente do meu, que é uma mulher sem barriga, magra, com traços brancos, os cabelos lisos nas costas.*

Nesta última fala de Anastácia, a racialização aparece informada pelo dispositivo do corpo: a cor escrita no corpo feminino (negro e gordo) demarca uma diferenciação entre mulher negra e branca. A estética, as concepções sobre o belo trazem a marca de várias produções histórico-discursivas. (FANON, 1983; FOUCAULT, 1976) É como se o corpo “encarnasse”, “falasse”, materializasse as relações de poder através de suas relações afetivo-sexuais. Esse mesmo corpo⁴⁹ é engendrado por um imaginário social que elabora noções de um corpo racializado, magro, embranquecido e “sexuado”. Estes ordenariam as escolhas amorosas.

Os traços fenotípicos e a estética de mulheres brancas e negras são codificados como elementos que obstruem as preferências afetivas,

49 Sobre uma discussão de corpo/corporalidade no campo dos estudos de gênero, ver Moore (2000) e Ramirez (2002).

tensionando as relações entre homens e mulheres negros. Nesse contexto, a racialização divide e recorta tais relações, colaborando para o isolamento afetivo de Anastácia e de outras mulheres negras analisadas. Essa hipótese, longe de ser generalizante e descontextualizada, pode ser confirmada em vários momentos neste livro.

Anastácia, ao comentar sobre a preferência afetiva de homens negros por mulheres não negras, disse-me que acha que nem todos os homens negros agem dessa forma. Perguntei-lhe quais homens agiriam dessa forma? Para a informante, só os homens negros que ascendem socialmente, estes, sim, procurariam parceiras brancas para se relacionar afetivamente. Embora este argumento esteja presente no imaginário social e na literatura das décadas de 1940 e 1950, nas Ciências Sociais, outras pesquisas, na atualidade, têm atestado a predominância desse modelo em que homens negros se casariam com mulheres mais claras como uma estratégia de mobilidade social. Entretanto, na trajetória de Anastácia não encontrei nenhum caso que elucidasse este modelo. (CARNEIRO, 1995; MOREIRA; SOBRI-NHO, 1994)

Quando lhe perguntei se teve experiências afetivas-sexuais com algum homem branco, respondeu-me que durante a adolescência, seu tipo ideal de namorado era os garotos brancos, e refere-se a estes como os *príncipes encantados das novelas, das revistas, dos contos, todos brancos*. Revela que havia muitos garotos brancos na escola pública que estudou quando era jovem; no entanto, apesar das tentativas, nenhum caso deu certo: *eles preferiam as meninas brancas*. Em outras conversas com a informante, ela me contou que (na fase adulta) tivera algumas experiências sexuais com um homem branco. Ironiza a situação quando classifica seu relacionamento entre “quatro paredes”. Tal denominação revela uma experiência sexual em segredo, passageira, baseada no sentimento carnal: *umas transas, nada a sério*.

As categorias que orientam as escolhas afetivas no depoimento de Anastácia são a divisão entre sexo e afeto. (CAULFIED, 1996) A noção de afeto está associada à estabilidade afetiva/conjugal, ao amor “verdadeiro”, sinalizado pela busca de um companheiro que estivesse ao

seu lado para a vida toda. O sexo seria o lado quase “profano”, “carnal”, “passageiro”, “impuro”.

Ao lado da construção da ideia de sexo se construiria a ideia de feminilidade negra. Para Anastácia o seu corpo “africano” só lhe permitiria ser preferida para o amor carnal. Atribui-se à sua feminilidade racializada a sua situação de solidão, em razão das mulheres brancas serem preferidas para um relacionamento conjugal. A afetividade torna-se um veículo importante no cruzamento desses significantes raciais e de gênero. Se pensarmos que, em sociedades ocidentais, há uma construção naturalizada da relação entre “sexo”, gênero e desejo, como supõe Butler (1990), criticando o modelo hegemônico de matriz heterossexual, não é menos verdade que esse modelo, também, opere, nesse caso, com significantes raciais.

Giddens (1993) tem uma explicação semelhante em relação às relações amorosas na modernidade. Segundo o autor, o ideal de amor romântico, na atualidade, tende a fragmentar-se, em função da autonomia sexual emancipatória das mulheres, provocando um choque entre o “amor romântico” e o “amor confluyente”. O primeiro se definiria como “para sempre”, imbuindo-se de certa identificação projetiva, uma totalidade com o outro. No segundo, o amor confluyente, seria uma espécie de amor real (e carnal), que muda com o tempo e o lugar, afastando-se da “pessoa especial”.

Giddens (1993) acrescenta que o amor romântico, como uma concepção da sociedade ocidental moderna, tem se constituído num equilíbrio entre os gêneros, mostrando certa tendência igualitária e romântica na invisibilidade do poder (uma máscara) do indivíduo que ama e é amado, independente dos critérios sociais externos, ou seja, independente das relações sociais e históricas que o marcaram, como: raça, orientação sexual, classe social, idade etc.

Outros autores como Viveiro de Castro e Benzaquén de Araújo (1976) chamam atenção para a construção ocidental em torno do amor romântico. Para esses autores, a ideia de que “o amor vence tudo” parte de uma matriz universalista igualitária sustentada pelo individualismo ocidental. Nesse entendimento, não se questiona as diferenças sociais

existentes entre os indivíduos, tornando as relações sociais como se fossem a-históricas, transcendentais.

Analisando a concepção de Anastácia, observei que a noção de amor romântico ganha novas dimensões quando vivenciadas em contextos específicos. Na narrativa da entrevistada, conforma-se uma concepção de amor romântico, diferente desse analisado por Giddens. Para a entrevistada, a pessoa ideal é aquela que faz parte de seu “mundo” étnico-sexual, o “outro-perfeito”, nesse caso, é o homem negro, heterossexual que possa compartilhar de seus projetos desejados. A partir do movimento social, do movimento negro, Anastácia conseguiu construir o seu capital mais valioso: o seu prestígio político. Como a política interferiu em suas escolhas afetivas? Como colaborou para a sua instabilidade afetiva?

Política, poder e afeto, pode?

Um dos projetos de vida da informante, como ativista política do Movimento Negro da Bahia, é a luta contra a opressão racial. Assim, as suas experiências de vida, hoje, estão relacionadas com a sua trajetória político-social, com suas percepções sobre as relações raciais e de gênero nesses movimentos e orientariam, também, suas “escolhas afetivas”.

Ao falar sobre as suas relações amorosas com os militantes do movimento negro, afirma que os militantes negros se diferenciam dos demais homens, porque, estes, ainda, preferem parceiras negras para se relacionar afetivamente. Todavia, em outros momentos, ressaltou a dificuldade de se relacionar afetivamente com tais militantes: *para eles (os militantes negros) nós somos “complicadas”, “problemáticas”, como eles costumam me chamar.*

Nesse caso, as elaborações políticas acerca das relações de gênero no seio do movimento social, entre mulheres e homens, serviriam como bloqueios à vida afetiva estável da entrevistada. Isso se expressa nos seu ethos político e nos significados atribuídos à solidão:

A solidão dói, dói, dói demais, eu quero um homem que fique ao meu lado [...], porém, principalmente, o homem da militância que você considera seu companheiro, que busca as mesmas coisas que você no contexto geral, no entanto, você olha para ele e diz: vamos tentar? (uma relação afetiva) e ele diz: não, não, só quer 'ficar'.

Desse depoimento, varias questões podem ser apreendidas. As escolhas afetivas da informante, sobretudo a sua situação de solidão, podem ser interpretadas por vários deslocamentos em sua trajetória.

No primeiro momento, o “gênero”, as relações entre homens e mulheres, pode ser decifrado através de duas categorizações: a racialização e a corporalidade. Quando a informante fala de suas relações afetivas, alude símbolos que denotam a cor da pele, os traços fenotípicos, o corpo, a estética negra como elementos condicionadores das escolhas dos homens em relação às suas parceiras preferidas. Esses “símbolos públicos”, para utilizar uma expressão geertziana, orientariam as escolhas e preferências afetivas, colaborando para a sua “solidão” afetiva.

Porém, a produção desses símbolos, já descritos, não se dá “fora” de um campo socialmente estruturado. Isto é, as escolhas afetivas de Anastácia foram delineadas devido a vários fatores objetivos: proveniente de uma família pobre e negra; filha de uma trabalhadora doméstica, viúva, solitária; e vivenciou, desde a infância a precariedade das relações sociais no bairro, legitimadas pela violência simbólica e pelo preconceito social e racial no local em que morava: “a neguinha, filha da lavadeira”. A violência, também, foi constituída nas relações afetivas com os garotos brancos e negros que a rejeitava na escola devido a seu “corpo gordo e africano”. Expressa-se, também, na percepção negativa de sua vida pessoal, em que na religião, uma “saída” para solucionar os problemas de ordem sexual e afetiva.

Porém, por meio das estratégias familiares, do trabalho doméstico de sua mãe, das redes de ajuda, Anastácia pode investir na sua formação educacional nas escolas públicas de boa qualidade, o que lhe possibilitou trilhar um caminho ocupacional diferente da sua mãe e

da maioria das mulheres negras, o trabalho doméstico. Na empresa pública federal, que ingressara, por meio de concurso público, como boa parte de negros de sua geração, Anastácia experimentou uma certa mobilidade individual ascendente, um “passaporte” para a sua realização profissional e pessoal. No local de trabalho, construiu novas redes de relações sociais que lhe abriu caminhos para a sua prática política e inserção no movimento social.

No movimento social, Movimento Negro, Anastácia ganha “prestígio” político e se torna uma liderança (dirigente) de uma grande entidade política em Salvador. A partir daí, a sua rede de relações afetivas, embora se ampliasse (com os militantes negros), não conseguiu manter relações afetivas estáveis com estes e nem com outros homens negros (*eles só querem ficar*).

A sua percepção política das relações de gênero (relações desiguais entre homens e mulheres) e das relações raciais (entre negros e não negros) associadas ao corpo racializado (fenótipos, estética), paradoxalmente, ao invés de atrair parceiros, teria obstruído suas relações amorosas estáveis. Seu discurso feminista “crítico”, bem elaborado sobre as relações e as práticas do racismo/machismo, afastaria seus pares – masculinos-heteros-negros-militantes da sua vida afetiva desejada: (*para eles, nós as militantes somos problemáticas*). Os vários marcadores sociais – feminista negra (gênero e raça), mais de trinta anos (geração), prestígio político e status econômico (classe) contribuíram para uma desestabilização no campo afetivo.

Em seu relato, Anastácia referiu-se a um modelo ideal-típico de homem negro militante. Seria um homem diferente dos demais, politizado, consciente, inteligente, compreensivo, amoroso, trabalhador e que seria capaz de construir um relacionamento estável e respeitável. Ao elaborar um modelo ideal de homem negro, Anastácia, também, construiu um modelo ideal de igualdade de gênero (matriz heterossexual) que se confrontava o tempo todo com a realidade vivenciada por ela. O amor romântico chocava-se com o amor confluyente descrito por Giddens. Só que esse amor confluyente tem cor, tem “sexo”, tem “corpo”, logo é transitório e entra em conflito com o modelo proposto.

A trajetória de Anastácia, mesmo sendo diferentes das trajetórias anteriores, possui alguns pontos semelhantes entre elas:

- a) A origem social e familiar das três entrevistadas é semelhante, isto é, seus familiares, sobretudo, as mulheres negras (mães, avós) trabalharam na lavoura ou desenvolveram atividades como trabalhadoras domésticas; enquanto os seus pais, homens negros, foram trabalhadores braçais, operários da construção civil, da rede ferroviária, ou trabalharam na agricultura.
- b) Os familiares, pai e mãe, provieram da meio rural e migraram posteriormente para a cidade grande. Outra observação é que as redes familiares foram importantes no processo de socialização dessas mulheres.
- c) A educação foi um meio importante de expectativas de melhorias de vida, de saída da situação de exclusão social na qual se encontravam, ressaltando que nas duas últimas trajetórias, a educação possibilitou uma mobilidade profissional e social, diferentemente da primeira informante cujo investimento de capital cultural foi insatisfatório na sua trajetória profissional, permanecendo no trabalho doméstico.
- d) A prática política foi um fator significativo nas trajetórias sociais e individuais, isto se evidenciou nas mudanças culturais e afetivas e nas técnicas corporais/racializadas materializadas nas novas posturas frente ao mundo.
- e) No entanto, paradoxalmente, o acúmulo de capital político e cultural que as informantes adquiriram em suas trajetórias geraram um fio de tensão entre as diversas relações sociais (raça, gênero, classe, geração), contribuindo para a ausência de parceiros fixos no campo político.

Fico a me perguntar, se o modelo estável de relações afetivas e conjugais de matriz heterossexual se adequaria à realidade dessas mulheres negras, isto é, a sua história de luta diante da exclusão social,

chefiando famílias, desafiando o “poder masculino”, aquilo que Landes (1967) denominou de um matriarcado negro na Bahia. É o que veremos na próxima história.

NZINGA: UMA MATRIARCA, FILHA DE OYÁ⁵⁰

Segundo o mito africano, Oyá ou Iansã é a deusa dos trovões, dos raios, das tempestades. No Candomblé, ela é simbolizada como uma mulher guerreira, forte e independente, que luta pelas suas conquistas e as de seu povo ao lado do guerreiro Xangô. Sua cor é o vermelho e seu símbolo é a espada. Outra curiosidade em relação às filhas de Iansã é que estas são consideradas, segundo alguns autores, como “mulher-homem” devido a seus atos de bravura e as suas relações afetivas com os parceiros homens. (LANDES, 1967)

Esta é a história de Nzinga. Quando eu a entrevistei pela primeira vez, em 2001, no ambiente de trabalho, perguntei-lhe seu nome e a sua origem, Nzinga disse: *sou fulana, tenho 37 anos e sou filha de Iansã, com muito orgulho*. Nesse momento, percebi que a relação de Nzinga com o Candomblé era muito forte, aliás, Nzinga é filha de santo e “recebe” [materializa] Iansã. Não é à toa que, várias vezes em seu relato, ela se autopercebe pelo arquétipo dessa Orixá feminina, que é considerada guerreira e desafia o poder dos homens.

Eu conheço Nzinga há mais de uma década. Fomos integrantes do Grupo de Mulheres (GM) da mesma organização política do Movimento Negro. Nessa ocasião, em 1991, quando eu ingressei nessa entidade, Nzinga já fazia parte da organização e já militava no movimento negro há mais tempo. A minha convivência com ela, nesse espaço, se encerrou em 1995, quando Nzinga e todo o GM, com exceção de mim, por razões de natureza política saíram da organização.

50 Oyá em Yorubá quer dizer Iansã no Candomblé. É conhecida também por Santa Bárbara no sincretismo religioso, da Igreja Católica.

Delá para cá, a nossa relação política (algumas vezes ficou abalada em função destas divergências já citadas) se deu por meio do movimento negro mais geral e das redes de relações que nutríamos através de amigos em comum. Desse período para cá, Nzinga vem se solidificando enquanto uma lidernaça negra no campo da religião de matriz africana. A sua trajetória de vida está relacionada a sua atuação política nestes movimentos e a sua prática religiosa. Vamos entender um pouco mais desta história intrigante.

A família de origem

Nzinga nasceu em Salvador, Bahia, tem 37 anos, se autocalificacomo negra. Diferentemente das informantes anteriores, tem uma filha, fruto de um casamento que durou pouco tempo. É a filha mais velha do casamento de seu pai com sua mãe e tem dois irmãos homens. Seus pais são originários do interior da Bahia, ambos chegaram muito cedo em Salvador. Seu pai é negro e pobre, trabalhou em várias ocupações. Foi pedreiro, garçom e aposentou-se, recentemente (há seis anos atrás), como funcionário de uma empresa pública do Estado. Sua mãe, também, negra e pobre, quando chegou a Salvador aos 14 anos, começou a trabalhar como empregada doméstica, tinha então quatorze anos de idade, o que confirma os dados sobre o trabalho doméstico, geralmente as trabalhadoras iniciam-se muito cedo na profissão.⁵¹

Filha de uma trabalhadora doméstica e de um pedreiro, Nzinga e seus dois irmãos sempre moraram em bairro popular. Segundo seu relato, apesar da pobreza, seus pais conseguiram “se virar”, “para não faltar nada” a ela e a seu irmão, principalmente a educação. Nzinga estudou em escola pública, como a maioria das entrevistadas de sua geração, o que lhe possibilitou escolher uma profissão mais valorizada socialmente.

51 Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio de 1999, há 502.839 crianças e adolescentes trabalhando como domésticas no Brasil. Ver esses dados na Revista *Maria, Maria*. Trabalhadoras domésticas – quem são e o que pensam.

O grande desejo da mãe de Nzinga é que ela concluísse os estudos e se realizasse profissionalmente. Segundo Nzinga: *eles (os pais) nunca estudaram, por isso eles faziam questão que eu estudasse, que eu me tornasse uma profissional competente e honesta, uma pessoa do bem.*⁵² Seguindo o conselho de seus pais, principalmente de sua mãe, Nzinga dedicou-se aos estudos. Após ter completado o segundo grau, passara no vestibular e ingressara numa Universidade particular em Salvador, no curso de Letras. Nesse período, inicia, também, a sua vida profissional. Primeiro, trabalhou como secretária num escritório, “fazia um pouco de tudo”, depois como guia turística numa empresa e, *a posteriori*, como secretária (datilógrafa) de uma empresa de propaganda. A função de datilógrafa foi adquirida quando Nzinga era uma adolescente. Segundo seu relato “se não fosse sua mãe” que insistira para que ela fizesse um curso de datilografia, não teria oportunidade de exercer a profissão que exerce atualmente, a de secretária.

Em 1985, Nzinga ingressou numa grande empresa pública federal, na função de datilógrafa, como prestadora de serviços. Em 1986, nessa mesma empresa pública, foi efetivada como técnica e secretária, onde trabalha até hoje. A sua trajetória profissional tomou um outro curso da trajetória de sua mãe, em função do grau de investimento que tivera na área educacional. Paralela à sua atividade de Secretária, realiza trabalho pedagógico com jovens afro-descendentes no bloco afro Ilê Aiyê. É educadora de um grande projeto de extensão ligado a Universidade Federal da Bahia, onde desenvolve trabalhos sociais e pedagógicos com jovens afro-descendentes e carentes, numa instituição constituída, majoritariamente, por mulheres negras ativistas. É representante de uma instituição política pública do Estado, voltada para a comunidade negra. Neste mesmo período, de 1985-1986, a vida de Nzinga passou por muitas modificações. Ela mesma percebe este momento como um marco em sua vida. O que aconteceu em sua trajetória?

52 Ver a questão da ética “de uma pessoa de bem” nos meios de populações urbanas de classe popular em Alba Zaluar (1985).

O afeto e a política: amores impossíveis

A vida de Nzinga começou a se modificar quando ela tinha entre 17 para 18 anos. Nesse período, Nzinga era ainda estudante; estava no último ano de um curso profissionalizante na área de secretariado, numa escola particular que ela denomina de “fabriqueta”. Lá, conheceu um rapaz, segundo ela, “negro-mestiço da pele clara”. Eles se apaixonaram e namoraram durante algum tempo. Em 1985, em função de sua gravidez, resolveram casar. Casaram-se, depois do nascimento de sua única filha.

Nzinga narra que sua vida conjugal era “tranquila e bonita”. Descreve seu parceiro como uma pessoa incomum, diferente dos rapazes de seu bairro; era um homem que teve uma educação diferenciada do meio popular do qual ele fazia parte, gostava de estudar, não usava drogas, era uma pessoa “caseira” (gostava de ficar em casa), segundo sua expressão, era “uma flor da lama”, distinguia-se dos demais homens, além de ser um bom pai para sua filha.

No entanto, após um ano de casamento, vários encontros e desencontros, Nzinga conta que sua relação já não era a mesma; refere-se a esta como uma relação “fragmentada”. Disse-me que apesar de seu parceiro ter sido uma pessoa especial, eles não tinham muita “identidade”. Perguntei-lhe por quê? Na percepção da informante, ela sempre se achou uma pessoa diferente das garotas do seu bairro. No período em que estudava na escola pública, aproximou-se de pessoas envolvidas em atividades políticas de esquerda, dizia sentir-se atraída pelo diferente. A autopercepção dessa diferença é significada nos gestos e na roupa, na maneira de vestir-se. Afirmo que, naquela época, embora não fosse *hippie*, vestia-se como tal, com saias longas, batas, fumava cigarro (“careta”) e seu cabelo era no estilo *black power*, mesmo antes de ingressar no movimento negro. Este seu estilo diferente, em sua percepção, chocava-se com o jeito de ser do seu parceiro, “arrumadinho”, “sério”. Mas, mesmo assim, a sua relação conjugal era equilibrada.

O casamento de Nzinga começou a fracassar, segundo ela, quando ela ingressou no movimento negro. Em 1986, começou a atuar no

seu bairro por meio de um grupo cultural de jovens chamado Polêmica Negra. Esse grupo, formado por jovens negros da periferia, foi a sua primeira experiência de organização política. A partir desse grupo, Nzinga passou a fazer contato com pessoas do movimento negro organizado e, desde então, sua vida se modificou. Segundo ela:

Foi lá na Polêmica Negra em Pernambués que eu comecei a participar das coisas do movimento negro, ir pra rua, pra os encontros, seminários, aí, conheci as pessoas do MNU (Movimento Negro Unificado) e aí veio a candidatura de Luiz Alberto (militante do movimento negro) para Deputado Federal e a de Luíza (militante do movimento negro) para deputada estadual, aí me aproximei [...] minha vida mudou.

Inserida no movimento negro, Nzinga cada vez mais se sentia distante de seu parceiro. Afirma que o movimento negro precipitou uma crise conjugal que já estava sendo gestada. Refere-se aos seus projetos de vida, alega que seu parceiro era “doméstico” demais e *se conformava com as coisas*, não tinha muitos horizontes, inclusive intelectuais, enquanto ela *queria sempre e sempre mais*, e afirma: *eu sou uma pessoa de lansã!, eu não me conformo com pouca coisa*. Os projetos de vida de Nzinga, associada à sua prática política vão influenciar a sua separação conjugal.

Depois de ingressar no movimento negro, Nzinga diz que *nunca mais foi a mesma*. Este fato teria mudado a sua relação com o mundo e com as suas experiências afetivas. O que aconteceu no movimento negro? Como sua prática política influenciou em sua vida pessoal e amorosa?

As relações afetivo-sexuais no movimento negro

Como sugere Bourdieu (1986), trajetória é uma rede complexa de relações sociais. No caso de Nzinga sua trajetória está entrelaçada a várias redes sociais. Nzinga, quando era jovem, conheceu um rapaz, namorou, engravidou, casou-se e se separou do seu parceiro, pai de sua filha. Depois que ingressou no movimento negro por meio do grupo cultural que havia no seu bairro chamado *Polêmica Negra*, a sua vida mudou.

Em 1998, após a dissolução do “Polêmica Negra”, Nzinga filia-se ao Movimento Negro Unificado, uma grande entidade nacional do movimento negro organizado. Nesse período, ingressa no Grupo de Mulheres (GM) daquela entidade. Esse grupo, que funcionou de 1980 até 1995, no qual eu também participei, tinha como objetivo elaborar políticas de intervenção de “gênero e raça” para as mulheres negras junto ao poder público na sociedade baiana, além disso era um grupo que visava disputar poder no interior da entidade, sobretudo, contra os homens que ocupavam cargos de direção no âmbito municipal, estadual e nacional.

De 1998 até 1993, Nzinga participou do Grupo de Mulheres do MNU. Este grupo tinha vários propósitos políticos, um deles, era criar um espaço de reflexão política contra as ações do racismo e do sexismo dentro e fora da organização. Outro objetivo, segundo Nzinga, era debater e combater as práticas “machistas” dos homens com relação aos seus relacionamentos amorosos com as mulheres negras dentro e fora da entidade. Eu mesma tive oportunidade de acompanhar parte dessa discussão como integrante do GM da entidade citada; inclusive, foi nesse espaço, que as ativistas negras reclamavam de *rejeição da mulher negra pelo homem negro*, e da “solidão”; discursos até hoje predominantes nos grupos de mulheres negras organizadas.

Quando Nzinga iniciou sua militância política no movimento negro, sua preferência afetiva ganhou outro sentido. Ela mesma refere-se

a seu ex-cônjuge como um homem “limitado”, tanto do ponto de vista político, (*ele não gostava de movimento negro*), quanto do ponto de vista dos projetos individuais. No movimento negro, Nzinga conheceu outros homens “interessantes” com os quais se relacionou. De acordo como seu relato, sentiu-se atraída por aqueles homens inteligentes, politizados e poetas. Apaixonou-se por alguns deles, sendo inclusive correspondida, e também manteve “um caso” com homens casados, mas todas as suas relações afetivas não foram fixas, sempre transitórias.

Outro dado acionado na entrevista da informante refere-se à preferência dos “militantes” negros por parceiras negras não militantes e por parceiras brancas. Um dos argumentos de Nzinga, e também das outras ativistas selecionadas, é que o homem negro “militante” não tem expectativas em manter relacionamentos duradouros com as mulheres negras ativistas. De acordo com a informante, as ativistas negras são “extremamente críticas”, são mulheres que “assustam os homens”. Segundo seu depoimento:

Uma mulher como eu? Os homens fogem, eles não gostam de ser questionados, de ter alguém que ameace a sua estabilidade. Eu tive uma experiência com um militante negro dentro da entidade (MNU)... ele dizia o tempo todo que eu tinha capacidade de entender as coisas, porque a mulher dele não era militante, então ele achava que ela merecia cuidado, eu não, eu tinha que ser forte, não chorar, entender tudo... ser “mulher macho, sim senhor”!

Em outro momento da entrevista, Nzinga contou-me que certo dia foi almoçar no restaurante próximo ao seu trabalho. Um fato lhe chamou atenção, sentou-se à mesa ocupada por mulheres idosas, com mais de 65 anos de idade; todas brancas e sozinhas, sem companhia masculina. Ao sentar-se à mesa para almoçar, percebeu que as mulheres citadas a olhavam com medo. Em sua concepção, essas mulheres a estranharam devido ao preconceito racial expresso no seu visual. Nzinga semelhante à Dandara, tem o cabelo no estilo *Dread look* (*rastafari*), não muitos longos. Veste-se também com roupas de estilo

africano, tons fortes, coloridos ou, então, a depender do dia, veste-se de branco. Usa contas que simbolizam os Orixás. Seu estilo “afro”, em sua opinião, teria assustado tais mulheres idosas. No entanto, Nzinga sentou-se a mesa, mesmo assim, e ficou surpresa ao ouvir aquelas mulheres se queixarem sobre uma questão que lhe era familiar: a solidão.

Mais uma vez a questão da idade/geração foi acionada como um marcador importante nas preferências afetivas das entrevistadas. Nzinga, ao narrar essa história, acionou categorias – raça e do gênero – que favorecem ou não as preferências afetivas. A depender do contexto cultural e histórico, raça e gênero podem ser categorias que ganham significados diferenciados em interação com outros marcadores sociais. Mulheres negras de certa faixa etária, ativistas políticas, com nível de instrução ou não, pertencentes a uma certa religião podem influenciar “positivamente” ou não nas preferências afetivas entre mulheres negras e seus parceiros/as. Tal percepção desconstrói qualquer ideia essencializadora e determinista de uma identidade fixa acerca do “ser mulher”. Outros fatores culturais, como a política e a religião podem influenciar nas escolhas dos indivíduos.

A religião

Em 1992, Nzinga viveu momentos difíceis na sua vida pessoal e política. Segundo ela, a sua vida estava toda “desmantelada”. Refere-se a problemas de natureza política e espiritual. Em 1993, Nzinga juntamente com outros militantes do MNU, inclusive militantes do GM, afastaram-se da entidade por motivos de crise política. Tal fato, associado a outros, como a morte de uma militante do grupo, problemas familiares e afetivos, colaboraram para o seu afastamento da entidade e a sua inserção definitiva no Candomblé.

Em 1993, Nzinga inicia-se espiritualmente no Candomblé; este seria um novo marco de sua trajetória. O espaço religioso reorienta sua atuação política, dedicando-se à comunidade religiosa. No candomblé,

recria redes de relações: a “família de santo” que, segundo sua narrativa: *lá eu me sinto em família, com minha Mãe religiosa e com meus irmãos de santo*. Uma outra ativista negra do campo religioso, uma Makota de um terreiro, ao ser entrevistada, afirmou que as pessoas no Candomblé a família de santo impede de que as pessoas se sintam sozinhas. No caso de Nzinga, a sua inserção nesse espaços gerou ambiguidades. Ela admite que a sua filiação religiosa ao Candomblé, suas obrigações espirituais, podem ser um obstáculo no relacionamento amoroso. Refere-se ao enclausuramento necessário às suas obrigações espirituais. Afirma que seus parceiros afetivos tiveram dificuldades em compreender a sua vocação religiosa. No entanto, no terreiro de Candomblé, não mantém relacionamentos amorosos. Nzinga percebe o Candomblé como um espaço *que me deu muita força para eu encarar a minha vida desta forma; é no Candomblé que a gente vê mulheres fortes, autossuficientes que cuidam de suas famílias, como eu*.

Nzinga, sendo uma filha de Iansã, se autopercebe como uma mãe guerreira, independente, que gosta de lutar por seus ideais pessoais e políticos. Sendo assim, a releitura que faz de sua vida está relacionada, também, com sua orientação religiosa. Iansã, segundo o mito africano, “é uma mulher guerreira, que teve muitos amantes”. (LANDES, 1967, p. 303) Nzinga, apesar de se achar solitária por não ter encontrado seu parceiro afetivo “ideal”, não desiste de ter vários parceiros amorosos transitórios, inclusive mais jovens do que ela. Assim, sua “solidão” é resultante de vários fatores culturais e políticos, em que o campo político é tenso, “explosivo”, de amores possíveis, não ideais. Será que isso também ocorre com uma intelectual negra com 60 anos de idade? É o que veremos na próxima história.

MAHIN: UMA INTELLECTUAL NEGRA

Segundo Hooks (1995, p. 468),

o intelectual não é apenas alguém que lida com ideias, [...] intelectual é alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas, porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo. Segundo, intelectual é alguém que lida com ideias em sua vital relação com uma cultura política mais ampla.

Hooks em seu texto *Intelctuais negras* (1995), acentua as condições históricas nas quais os sistemas de dominação, como raça, gênero e classe, interferem no imaginário coletivo, negando às negras capacidade para desenvolverem um trabalho intelectual, mental, pois o que se esperaria destas na representação coletiva é da negra que pode “servir” aos outros, como fruto do pensamento da escravidão que se sobrepujou ao corpo naturalizado.

Hooks estava falando das intelectuais afro-americanas, porém, mesmo falando de um contexto sociocultural diferenciado, suas formulações são interessantes para entendermos como as condições históricas singulares podem influenciar na forma como mulheres negras se situam no meio acadêmico, isto é, como são vistas, como se percebem, quais os caminhos que percorreram? Ou, nesse caso estudado, como as desigualdades têm influenciado nos seus relacionamentos amorosos, na sua situação de solidão?

Hooks (1995, p. 466), criticando Cornel West, um intelectual afro-americano que escreveu *O Dilema de um Intelectual Negro*, afirma que não se pode desconsiderar o “[...] impacto do gênero nas relações

sociais que definem papéis diferenciados entre homens e mulheres ou como certas ideias do masculino e feminino são concebidos nesse contexto”. Mas dentre vários pontos abordados no texto de Hooks, três chamaram atenção para esta tese:

- a) A importância de se levar em consideração o imbricamento das hierarquias sociais descritas na (s) experiência (as) de ser uma intelectual negra e no imaginário social.
- b) A influência de outros fatores, como a política, o engajamento político e sua relação com a academia; e por último.
- c) O medo do isolamento da “comunidade”, identificada por Hooks, é uma barreira impeditiva para as negras optarem pelo trabalho intelectual. (HOOKS, 1995, p. 471)

Esses três pontos são sugestivos de como a trajetória de uma intelectual negra no contexto cultural específico, nesse caso, terceiro mundista, brasileiro e baiano pode delinear trajetórias sociais e afetivas diferenciadas ou semelhantes daquele contexto analisado por Hooks. A trajetória a seguir, tem como objetivo, mostrar como tais marcadores sociais, incluindo geração, são delineadores importantes nas escolhas afetivas e na situação de “solidão” de uma intelectual negra chamada Mahin.

A família

Eu entrevistei Mahin pela primeira vez, em 2001, em sua residência. A entrevistada estava em seu pequeno gabinete de leituras, onde havia uma pequena estante, um computador e uma cadeira, escrevendo, o último capítulo da sua tese e uma pequena estante repleta de livros e textos políticos e científicos. Mahin mora sozinha, porém sempre perto da casa de sua mãe, num bairro de classe média baixa. Depois, analisando sua trajetória, resolvi entrevistá-la. Um dos fortes motivos que me fizeram retornar a campo está relacionado com o fato de Mahin

ser uma das poucas entrevistadas na faixa etária dos 59 anos de idade e, além disso, ter o perfil de “intelectual”, já que só entrevistei mais uma ativista reconhecida como intelectual negra no campo do movimento negro e na academia. Esta última, porém, se encontrava numa faixa etária inferior. A ausência de intelectuais negras é significativa e, em certa medida, pode ser atribuída a aqueles processos socioculturais e históricos identificados por Hooks em sua pesquisa. Como foi visto, nas trajetórias anteriores as informantes provêm de origens sociais precarizadas e tentam “burlar” as desigualdades sociais através de estratégias familiares e de ajuda na manutenção e no acesso a educação. No caso da trajetória de Mahin, tais mecanismos sociais foram importantes para ela se tornar uma intelectual.

No final de 2003, quando fui entrevistá-la pela segunda vez, Mahin tinha 61 anos de idade. No entanto, quando lhe perguntei a idade, ela desconversou e parecia constrangida com a pergunta. Só depois de muito tempo, no decorrer da entrevista, sem querer, revelou-me sua idade, apesar de já ter calculado o tempo entre a primeira e a segunda entrevista.

A informante se autoclassificacomo negra. É liderança do movimento negro em Salvador há três décadas. Semelhante à entrevistada anterior, sua linguagem corporal lhe denuncia. Quando eu a entrevistei, estava vestida com um lindo vestido estilo africano, em tons claros. Tem um porte mediano e um rosto bem mais jovem do que a idade que possui. Também usa símbolos referentes à cultura afro-brasileira. Seu cabelo é crespo, natural, estilo *black power*.

Mahin é pedagoga. Mestre e doutora em educação pela Universidade Federal da Bahia. É professora da Universidade do Estado da Bahia e escritora. Tem muitas publicações na área de educação pluriétnica; uma de suas publicações mais conhecidas é sobre a discriminação do negro no livro didático. É solteira, nunca foi casada e não tem filhos.

Mahin nasceu em Salvador num bairro periférico. É a filha mais velha do segundo casamento de seu pai com sua mãe. Seu pai casou-se duas vezes, sendo que no primeiro casamento tivera seis filhos e, no segundo, com sua mãe tivera mais seis. Ao todo eram 12 filhos, sendo

que três faleceram. Do segundo casamento ficaram duas mulheres e três homens.

Os pais de Mahin eram pobres e negros, ambos provieram do interior da Bahia. Seu pai era pescador e, depois, tornou-se operário, e sua mãe trabalhava na lavoura, colhendo frutas e café. Após migrar para Salvador, trabalhou como empregada doméstica. Conheceram-se nessa cidade, casaram e constituíram família. Seu pai faleceu na década de 1970 e sua mãe está com 90 anos de idade. Mahin e seus irmãos, apesar da pobreza, todos estudaram e a maioria deles ingressou na Universidade. Ela mesma diz com orgulho: *todos eu puxei, eu puxei os meus irmãos para o estudo*. Como Mahin conseguiu educar-se e torna-se uma intelectual?

A educação formal

A educação formal foi um meio importante de mobilidade individual do grupo de mulheres analisadas. Na trajetória de Mahin, a educação cumpriu um papel importante em sua vida e na vida de sua família. Diferentemente de outras trajetórias, em que geralmente um dos membros consegue mobilidade social e outros não, na família de Mahin, todos os seus irmãos, homens e mulheres, formaram-se, tornaram-se universitários e profissionais bem-sucedidos. Mahin conta que:

Meu pai, ele pedia que eu lesse a bíblia para ele, o jornal, todos os dias, eu lia, lia, lia para ele. Naquele tempo a gente não tinha televisão, não tinha rádio, não tinha nada, a nossa casa era muito pobre, todo mundo estudou com dinheiro de arremate, a gente fazia arremate para vender, para comprar comida, comprar livro, para não faltar a escola.

Mahin sempre estudou em escolas públicas de boa qualidade, isto também lhe possibilitou adquirir um bom capital cultural ao longo de tempo. Além do incentivo de seus pais, contou com a rede de amizade, de parentesco simbólico, apoio de sua madrinha, por exemplo, que lhe

preparou para o exame de admissão. As redes de amizade, de parentes consanguíneos e fictícios são importantes elementos de reordenamento das trajetórias sociais das entrevistadas, na alocação de seus membros familiares no processo educacional e no mercado de trabalho.

Além disso, não se pode desmerecer o papel que a filha mais velha tem na socialização dos membros mais jovens. Esta, na maioria das vezes, cumpre uma função de segunda mãe ou “mãe pequena”, análoga à função da *Makota* dentro do terreiro de Candomblé, isto é, zela pela casa e pelos irmãos, auxiliando a mãe maior. É interessante registrar esse fato porque tais atribuições de gênero no seio da família podem regular formas de conduta na vida afetiva. Tal responsabilidade familiar pode ser um fator que obstrua certas relações amorosas estáveis na vida de certas mulheres, como a de Mahin, por exemplo; ocupou-se na educação dos irmãos e sobrinhos, no entanto, nunca se casou. Voltarei a este ponto mais tarde.

Mahin concluiu o segundo grau em 1963. Em 1965, ingressou numa universidade pública no curso de Pedagogia. Neste período, teve o seu primeiro emprego como escrituraria de um banco. Em 1968, conclui o curso universitário e se torna pedagoga. Em 1970, faz outro concurso e inicia sua vida como pedagoga numa escola pública. Na década de 1980, influenciada pelo Movimento Negro da Bahia, elabora um projeto de pesquisa sobre “estereótipos e preconceitos em relação ao negro no livro didático”, projeto que deu origem a sua pesquisa de Mestrado e a publicação, mais tarde, de seu livro. Em 1988, Mahin torna-se Mestre em educação. Em 1994, após vinte anos de magistério, é aprovada no concurso para professores de uma universidade pública do estado, onde leciona até hoje. Em 1997, ingressa no Doutorado na área de Educação, enfocando o mesmo tema; em 2001, torna-se Doutora em Educação.

Entre as décadas de 1980 e 1990, a trajetória profissional de Mahin decolara. Lecionando na universidade citada, desenvolveu vários trabalhos relacionados à questão pluriétnica na área de educação, direcionados para a questão negra. Mahin ao mesmo que se solidificava como uma

intelectual no âmbito acadêmico, ganhava prestígio social e político no movimento negro. Entretanto, a dupla atuação não se dá de forma harmoniosa, segundo a entrevistada:

Eu sou uma intelectual negra, uma pesquisadora e sou muita discriminada, a gente nunca é chamado para as coisas dentro da Universidade, só quando é para fazer palestras para fora, essas coisas, mais qualquer coisa que você precise dentro da Universidade chamam pessoas de fora, é o não reconhecimento da sua competência, é o não reconhecimento de você enquanto pesquisador, profissional, é muito ruim; é uma das militâncias mais duras é dentro da Universidade.

O relato acima de Mahin revela uma tensão existente entre a academia e sua atuação política no movimento social. Isto é tão significativo em sua narrativa que ao falar dessa tensão a entrevistada se emociona e chora. Contou-me que certo dia uma colega sua de trabalho chegou para ela e disse: *você quer trazer o Ilê Aiyê para dentro da sala?* Mahin desenvolve e coordena trabalhos educativos com jovens do Ilê Aiyê, aliás, mais do que isso, ela acompanha o bloco desde o seu surgimento na década de 1970. A sua militância política no Movimento Negro se iniciou nesta época. Foi ali que tudo começou...

O movimento negro e a academia: tensões constantes

O começo mesmo... o despertar para a questão negra foi o Ilê Aiyê. A passagem dele em setenta e quatro, eu estava na rua com duas colegas minhas, e apareceu o Ilê, aí elas disseram que “coisa horrível aqueles negros de vermelho”, eu achei tão bonito, e aquilo me tocou muito, e eles começaram a cantar, eu chorei de emoção, aquilo me despertou para a questão negra.

A partir daquele momento do surgimento do bloco afro Ilê Aiyê, em 1974, Mahin iniciara sua atuação no Movimento Negro. Em 1978, ela conhece uma grande intelectual negra e ativista do movimento negro da época, a antropóloga Lélia Gonzáles com quem teve os primeiros contatos políticos em Salvador. Após o primeiro contato com Lélia e com outros militantes negros locais, Mahin ajudaria a formar o “Grupo Nêgo”, que, em 1978, deu origem a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU) na Bahia.

Quase uma década depois, Mahin e outras pessoas fundaram um grupo de trabalho no MNU chamado “Robson da Luz”, que tinha como objetivo discutir o negro e a educação. Foi por meio deste grupo que Mahin começou a fazer um trabalho prático pedagógico, no sentido de *contar a história do negro, aquela que não era contada nas escolas de primeiro grau*. A partir daí esse trabalho lhe despertou para a problemática da questão racial, desdobrando-se em um projeto de pesquisa voltado para a questão na área de educação.

Mahin contou-me que, na época quando o grupo de educação passou a desenvolver um trabalho prático com os professores negros acerca da “verdadeira história do negro”, setores do MNU criticavam tal iniciativa, acusando o grupo de “pedagogismo”. Ela e o grupo apostaram na proposta, resultando num projeto de formação para professores. Esse fato é ilustrativo de como já havia tensões naquela época no interior do MNU, sobretudo, no que se refere à noção de político e não político. O “pedagógico” não era concebido como uma ação política eficaz para alguns grupos.

Relatou-me de outras divergências internas na entidade entre as mulheres e os homens. No relato de Mahin, um grupo de homens teria sido expulso dentro da organização devido à atitudes “machistas” com as mulheres do movimento e, também, devido às preferências afetivas por mulheres brancas ou de “pele clara”. Tais atitudes teriam desembocado no afastamento desses “militantes” da entidade. Entrevistando outras ativistas que fizeram parte dessa organização na época, esse fato foi, também, relatado. Havia uma delimitação bem nítida entre as

práticas “machistas e feministas”, era uma disputa não só entre os sexos, como se configurava na disputa política acirrada entre outros grupos pelos cargos de direção hegemônica da entidade.⁵³

Na década de 1990, Mahin tornava-se professora de uma grande universidade do estado da Bahia. Ali começa aliar sua atuação política com a academia. A atuação em dois espaços diferentes, simultaneamente, tem levado a novas tensões entre seu ativismo e o trabalho intelectual.

Se por um lado, a política foi responsável por sua legitimação enquanto um “quadro” pensante e atuante no movimento negro, por outro lado, esta mesma atuação traria conflitos políticos no meio acadêmico. A autopercepção desse processo de tensões e ambiguidades acerca de seu papel enquanto ativista e intelectual negra tem se configurado em insatisfação e no isolamento “intelectual” que sofre diariamente na academia: *eles não nos reconhecem, não querem trabalhar esta questão [racial]*. Ou, então, expressam-se nos conflitos existentes nas relações com colegas de trabalho, com os intelectuais não-ativistas, e, ainda, na disputa da produção do conhecimento que subjaz concepções políticas diferenciadas acerca da realidade social: *eles são universalistas, marxistas, acham que a única coisa que separa as pessoas é a classe*.

Em momentos informais, tive a oportunidade de conversar com outros militantes do movimento negro (homem e mulher), os quais estão se “legitimando” como intelectuais. Considerei esta conversa bastante elucidativa, no que diz respeito ao papel do intelectual negro/a ser conflituoso e ambíguo, sujeito a embates com os não intelectuais dentro do próprio campo da “militância negra”.

Segundo algumas narrativas, setores do movimento negro percebem os intelectuais negros ativistas distantes da comunidade negra que atuam, ou, no melhor dos casos, como “individualistas”, “academicistas”, ou “elitistas”. Há dois níveis de conflitos que se interpellam nas falas citadas, semelhantes ao que Hooks (1995, p. 472) havia constatado na sua pesquisa com intelectuais negras no contexto

53 Ver esta discussão na dissertação de Silva (2001).

norte-americano: “[...] o receio de parecer egoísta, de não fazer um trabalho tão diretamente visto como transcendendo o ego servindo outros”. Ou ainda, “[...] mais uma vez enfrentamos, de maneira diferentes, problemas de isolamento e envolvimento com a comunidade”.

Todavia, na narrativa de Mahin, não encontrei uma tensão com relação ao seu trabalho intelectual dentro do movimento negro. O conflito vem na direção inversa: as relações conflituosas existentes na academia devido à sua posição enquanto intelectual negra ativista. Mahin ganhou legitimidade no movimento negro desde cedo, promovendo ações relacionadas com sua prática pedagógica, direcionada também para a pesquisa científica. Em todo caso, sabe-se, por meio de outras pesquisas, que essa relação não é nada harmoniosa; ao contrário, esta coloca sob “suspeita” o envolvimento político e o reconhecimento profissional dos intelectuais negros/as nos dois campos de atuação, como foi abordado na pesquisa de Hooks e em outros estudos recentes. (PEREIRA, 1999) A trajetória social e política de Mahin foram importantes na condução e na orientação de sua escolha intelectual. Será que isso ocorreu também como suas escolhas afetivas?

A solidão

Antes de iniciar esse item, quero registrar a dificuldade que eu tive para extrair informações sobre os relacionamentos afetivo-sexuais de Mahin. Na primeira entrevista, realizada, em 2001, Mahin falou pouco sobre suas experiências amorosas, o que me levou a retornar ao campo em 2003, além dos outros motivos já mencionados. Mahin tem 61 anos de idade, nunca foi casada e não tem filhos. Desde cedo, quando ainda era jovem, auxiliava sua mãe na administração da casa e na socialização dos seus irmãos menores, preocupando-se com a formação educacional e profissional destes. Perguntada porque nunca se casou, respondeu-me que desde sua juventude não pensara em casar e nem ter filhos, pois *praticamente viveu para essa [sua] família*, referindo-se

à sua mãe, irmãos e sobrinhos, e logo em seguida retrucou *mas eu me sinto realizada em muitas coisas*.

Mahin relatou-me que teve várias relações afetivas, desde quando tinha 17 anos de idade. Contou-me que, nesse período, estava fazendo o segundo grau numa escola pública quando conheceu um rapaz que foi muito importante na sua vida pessoal e profissional. O rapaz a incentivou a continuar seus estudos, na época. Ressalta que esta foi sua grande e primeira paixão, mas não deu certo, não me revelou o porquê, disse-me *ser coisa de adolescente*.

Com 23 anos de idade, Mahin tivera sua segunda paixão por um homem negro, segundo ela, “muito bonito”, ele a pediu em casamento, mas naquele momento sentia-se insegura em relação à escolha que teria que fazer. Ela o amava, no entanto, segundo seu relato:

Eu tive medo de sofrer por amor, eu tive experiências na infância que me deram antipatia muito grande, eu sempre achava que eu não resistiria de casar com uma pessoa e ver a pessoa com outra, eu sempre achava que eu não iria resistir e sucumbir. Ele era muito bonito e muito paquerador.

Ao falar desse momento, percebi que Mahin se emocionara. Houve um silêncio por alguns segundos, depois recompôs a voz, ainda num tom emocionado, e disse: *na minha cabeça, eu sempre quis ter um carro, e um apartamento pra eu morar; filho, nem pensar, coisas da vida passada*. A entrevistada evitou contar detalhes dessa fase de sua vida. Na continuação de seu relato, relatou-me que após ter “perdido” a oportunidade de se casar, teve outras propostas de casamento, no entanto, não se sentia atraída por seus pretendentes.

Na década de 1980, Mahin teve relacionamentos afetivos transitórios com vários homens. Perguntei-lhe se os homens eram negros, ela respondeu-me que sim. Lembrou-se que só tivera um relacionamento com um homem branco, quando era universitária, mais velho do que ela. Como era de se esperar, a família de seu namorado não aceitou o namoro por causa da questão racial, o que teria abalado a relação e levado ao seu término.

Na década de 1990, Mahin mantivera um relacionamento de seis anos com um homem estrangeiro (africano), porém, a distância entre eles não permitiu a estabilidade afetiva almejada. Em 2001, teve uma outra paixão, cujo relacionamento durou um ano, com outro africano que “tinha duas esposas e queria que eu fosse a terceira”; por esse motivo terminou a relação. Depois de várias relações instáveis, Mahin revelou-me que a partir da década de 1990, vem mudando seu modo de se relacionar com o “outro”. Acentua que o sentimento, o envolvimento emocional, é um importante fator para constituir uma relação a dois e revela:

Eu acho que com a aproximação dos 60 [anos de idade] a gente vai ficando... eu não sei, está sendo muito difícil de se encontrar hoje um parceiro..., porque esta questão de só querer ter relações sexuais sem sentimento não dá, eu vou até voltar para a minha terapia de novo.

Um dado observado no relato de Mahin é que, em nenhum momento, ela citou relacionamentos afetivos com homens negros militantes. Contudo, em outros momentos, revelou-me que os militantes negros, com raras exceções, relacionavam-se com muitas parceiras, ao mesmo tempo, ou então, preferiam parceiras fora do “grupo”. Suponho que este seja um dos motivos pelos quais Mahin não se relacionou com tais militantes. Fora os relacionamentos afetivos descritos e que “não deram certo”, Mahin preenche sua solidão com a convivência familiar: *desde dos 22 anos que eu moro sozinha, mas sempre perto da minha família.*

Além disso, o trabalho acadêmico lhe ocupa boa parte de seu tempo: *eu viajo muito fazendo pesquisa, dando entrevistas e afirma: eu não tenho este sentimento de solidão, eu sou uma pessoa só, mas quando eu posso, eu fico em minha casa, lendo, estudando, vendo televisão.* Em relação ao lazer, relatou-me que *adora sair só ou com a irmã ou com as amigas, gosta de ir ao cinema, ao teatro e participar das atividades festivas e políticas do movimento negro, principalmente das atividades político-culturais do Ilê Aiyê.*

A vida de Mahin segue um curso muito singular, porém, semelhante em alguns aspectos das ativistas políticas analisadas. Tal percurso, também, a conduziu à situação de solidão. Vejamos onde estas trajetórias se encontram e se distanciam.

Um primeiro fator observado é que, em todas as trajetórias das ativistas políticas, há pontos em comum:

- a) Elas provieram de uma origem social precarizada, pobre. Seus pais desenvolviam trabalhos braçais de baixa qualificação, como operários da construção civil, trabalhadores rurais e pescadores; enquanto a linha materna, mães, avós e tias exerceram ocupações como trabalhadoras domésticas; aliás, este fato é inusitado, todas mulheres negras foram trabalhadoras domésticas; o que se observa é uma tripla articulação perversa dos marcadores de raça, classe e gênero nas histórias dos grupos familiares de origem.
- b) Observou-se que há uma tendência a endogamia racial nesses arranjos conjugais dos grupos familiares: mulheres (mães) e homens (pais) negros constituíam uniões, o que implica também em mudanças dessas relações de união nas gerações seguintes.
- c) A educação (pública) foi o principal meio de mobilidade social individual das entrevistadas, por meio das redes familiares de parentesco consanguíneo ou redes de ajuda, possibilitando melhoria de capitais sociais e econômicos na vida das ativistas através de sua inserção em ocupações mais valorizadas socialmente, com exceção no caso específico da trabalhadora doméstica analisada; estas trajetórias sociais foram reguladoras das escolhas afetivas, sobretudo, na articulação das hierarquias sociais de gênero, raça, sexualidade, classe social e outros.
- d) A política foi um marcador importante na reorientação da trajetória individual e afetiva das informantes. Isso se expressou em novas elaborações das relações sociais e raciais por meio das

tecnologias racializadas do corpo. Essa reelaboração foi percebida a partir de uma rede de significados que se positivaram em vários contextos: o lazer, a escola, as redes de amizade, o movimento social, a religião, a estética, o trabalho, as relações afetivas. Entretanto, a prática política conjugada com os dispositivos do gênero desestabilizaram com outras categorias sociais, como a de raça, classe e geração, gerando um campo de tensões permanentes no campo afetivo e político, promovendo uma instabilidade afetiva das ativistas negras analisadas, o que colaborou para sua situação de solidão.

No entanto, observei algumas diferenças entre as mulheres ativistas analisadas. São elas:

- a) Uma diferença entre elas diz respeito à posição dentro da estrutura social, é o caso das trabalhadoras domésticas, cujo capital sociocultural é baixo se comparado com as outras trajetórias que experimentaram ascensão social, expressas entre mulheres acadêmicas x feministas; empregada x patroa; mulher negra x mulher branca; gorda x magra; constituindo-se num conjunto de relações.
- b) Outras diferenciações também foram assimiladas no campo político, estas se expressaram da seguinte forma: mulher negra x homem negro; mulher negra x mulher branca ou mulher “clara”, mulher negra politizada x mulher negra não politizada, negras jovens x negras idosas, mulher negra homossexual x mulher branca homossexual, intelectuais ativistas x intelectuais não-ativistas, entre outras. Em todas as outras relações, aquela que ficou mais marcada nas trajetórias afetivas das entrevistadas foi o par de relações: gênero, raça e política. Estas desestabilizaram as relações afetivas estáveis, conjugando-se e permutando-se entre si, distanciando o “afetivo” do “político”, acentuando as hierarquias sociais, bem como contribuindo para a solidão afetiva das ativistas negras analisadas. Isto se

evidenciou nas aproximações possíveis dentro do grupo das ativistas negras, a partir de afinidades políticas e históricas originárias de um mesmo campo político.

PARTE 3

AS TRAJETÓRIAS SOCIAL-AFETIVAS DAS MULHERES NEGRAS NÃO ATIVISTAS

O presente capítulo tem como objetivo analisar a trajetória afetiva de cinco mulheres negras não ativistas, isto é, que não atuam em movimentos sociais ou em quaisquer organizações. Não são lideranças políticas, o que não significa que as entrevistadas não tenham percepção política sobre as suas próprias trajetórias. A escolha das mulheres selecionadas pautou-se no critério geral da pesquisa, ou seja, as informantes, até o momento da pesquisa, não tinham parceiros afetivos fixos, encontravam-se em situação de não-união. Outros critérios de escolha foram utilizados: profissão, idade, renda, escolaridade. A escolha desse grupo se deu em função da necessidade de explorar as semelhanças e diferenças entre as mulheres desse grupo (as não ativistas) em comparação com a do primeiro (as mulheres ativistas).

CARMOSINA: “EM BUSCA DE UM LUGAR AO SOL”

Era um domingo, precisamente março de 2003, quando iniciei a entrevista com Carmosina. A entrevista foi realizada na casa de uma conhecida da informante. A dificuldade em entrevistá-la se deu em função de um “detalhe”: Carmosina, como a maioria das trabalhadoras domésticas que entrevistei, não tem uma casa para morar. Reside no local de trabalho, isto é, na casa dos empregadores. Outro fato a ser registrado é que Carmosina, até o momento da pesquisa, estava desempregada, em função disso, para sobreviver trabalha como diarista. A história de Carmosina é triste e instigante ao mesmo tempo.

Carmosina tem 26 anos, é solteira, não tem namorado e se auto-classifica como negra. Nasceu no interior da Bahia, na área rural. Tem cinco irmãos, sendo três homens e duas mulheres; ela é a mais velha das irmãs. Sua família é originária do meio rural. A mãe de Carmosina, 53 anos de idade, educou os cinco filhos, sozinha, sem a presença do companheiro/pai. Segundo Carmosina, *meu pai foi embora com uma outra mulher e largou minha mãe.*

Carmosina, assim como Clementina, migrou do campo para a cidade de Salvador ainda quando era uma adolescente. Tinha na época 16 anos de idade. Perguntei-lhe por qual motivo teria migrado para Salvador. Segundo ela: *eu saí de casa para vir para Salvador trabalhar.* Semelhante a outras trabalhadoras domésticas que entrevistei, a precariedade da vida social no campo obrigou-a a migrar para a cidade em busca de trabalho, com o objetivo de ajudar seus familiares. Para sobreviver no campo, toda a família trabalhava na aragem da terra, no plantio e na colheita. Segundo seu depoimento:

A gente só não morria de fome porque tinha uma banana para comer, uma carne assada e um pirão de água quente, é o que a gente comia na roça era isso, porque malmente o que a gente podia comprar e quando a gente não podia comprar a gente comia o que tinha.

Referindo-se aos motivos que teriam influenciado na sua saída do campo para cidade, Carmosina descreve a debilidade de sua vida no meio rural: *A água que a gente bebe é a água do rio, não tem encanamento, a nossa casa é de taipa, não tem energia.* E continua:

Depois que eu vim para aqui trabalhar, às vezes, eu deixo de comprar uma coisa para mim para mandar dinheiro para a minha família, quando o pessoal lá fica doente, aí eu pego o dinheiro que eu ganho e mando para eles, porque lá não tem médico, lá na roça eles têm mais dificuldades ainda do que aqui na cidade.

Esses dados confirmam a situação de extrema pobreza em que vive boa parte das trabalhadoras domésticas que migram geralmente do interior, da área rural, para a cidade em busca de trabalho e de melhores condições de vida para seus familiares. Um dado já observado por outros especialistas do tema, mas que merece ser destacado, são quase sempre crianças, pré-adolescentes, pobres, negras, em sua maioria, que ingressam as fileiras do trabalho doméstico remunerado, denominado, por elas mesmas, como trabalho “escravo”.

Longe da família, estas adolescentes iniciam-se no mundo de trabalho doméstico muito cedo, como atestam alguns estudos. (CASTRO, 1991; KOFES, 1991) É o caso de Carmosina. Quais foram os caminhos que percorreu? Como chegou até a cidade? Como se dá a dinâmica dessas relações sociais (gênero, raça, classe) em sua trajetória social e afetiva?

O começo do fim: o trabalho doméstico

Como havia dito, Carmosina chegou à Salvador quando tinha apenas 16 anos de idade, isto é, há dez anos atrás. Ela foi a única dos filhos e das filhas a deixar sua família e aventurar-se a procura de emprego na cidade. Outro dado a ser registrado é que as filhas/irmãs mais velhas são aquelas que cumprem esse “papel” de deixar o lar em busca do sustento financeiro. Em outras trajetórias observei também este fato. A socialização das filhas tende a assemelhar-se à função da mãe na educação dos irmãos pequenos, no zelo e na responsabilidade da sustentação familiar. A categorização de gênero/parentesco descrita influi na hora da escolha da ocupação a ser exercida pelas “meninas”, articuladas a outros fatores estruturais que contribuíram para o ingresso dessas mulheres no emprego doméstico.

Falando de sua educação familiar, Carmosina relatou-me que sua mãe era dona de casa, cozinhou, lavava e trabalhava no plantio; não era muito severa com os filhos, sobretudo, depois que seu marido a abandonou por causa de outra mulher. Os filhos foram educados com ajuda de seu avô. Depois que este falecera, sua mãe criou os filhos sozinha. Para garantir a educação dos filhos, irmãos, Carmosina e sua mãe contaram com uma rede de ajuda: *minha mãe malmente sabia das coisas, quem me ensinou a realidade da vida foi uma senhora que morava no interior.*

Também no caso da trajetória de Carmosina, ficou evidente a importância dessa rede de ajuda. Ao sair de sua comunidade rural para Salvador, o fez sob orientação de uma senhora que a conduziu ao trabalho doméstico e empregou-a em uma casa de “família”. Nessa casa trabalhou durante três anos, porém, de acordo com sua narrativa *eles [os patrões] me exploravam muito e eu nem tinha direito de falar nada, eu não sabia ler e nem escrever.* Contou-me que não possuía carteira de trabalho, não tinha folga aos domingos e “ganhava uma mixaria”. Aliás, é necessário registrar, que é lugar comum as trabalhadoras domésticas relatarem a exploração no local de trabalho. Isso vem a reforçar as perversas

categorizações que o trabalho doméstico abriga: classe, gênero, raça e geração como também já observou Castro (1991) e Kofes (1990) em suas pesquisas.

Carmosina falou-me que, devido às enormes jornadas de trabalho, adoecera; foi acometida por uma forte anemia. Neste momento, uma senhora, segundo ela, *morena e de meia idade*, que habitava na fazenda aos redores de sua casa na área rural, ajudou-a. Esta teria denunciado às autoridades legais em Salvador as suas péssimas condições de trabalho e reivindicado os seus direitos trabalhistas, junto ao sindicato das trabalhadoras domésticas. De acordo com seu depoimento:

Ela me ajudou porque eu estava com uma anemia muito forte, ela me tirou da casa [trabalho] e disse que ia ver meus direitos porque eu era de menor e que a minha família era muito pobre, da roça, e que ela ia conseguir um dinheiro para mim, pelo tempo que eu trabalhei e eles [os patrões] não pagaram. Ela entrou na justiça, a gente ganhou, ela me levou também no sindicato.

No relato de Carmosina, este episódio tornou-se um marco em sua trajetória. A palavra “direito” aparece, recorrentemente, na sua narrativa, sempre que se refere à situação de trabalho. Esses termos colocados em relação operam como um divisor simbólico de mudança em seu percurso. Tanto, assim, que ao descrever o seu passado, Carmosina relembra momentos de opressão: *eu era explorada, agora eu sei dos meus direitos*.

Relatando ainda sobre o trabalho, Carmosina contou-me que trabalhou em várias “casas de família”. Perguntei-lhe se nessas “casas” que trabalhara sofreu algum tipo de violência física ou sexual. Segundo seu depoimento, os seus patrões sempre a respeitaram *eles nunca fizeram nada comigo*. Diferentemente de outras trabalhadoras domésticas entrevistadas, Carmosina não sofreu situações de assédio sexual ou tentativa de violência física praticada pelos “patrões”. Referiu-se, apenas, às relações de exploração no ambiente do trabalho:

Na época eu trabalhava na casa dos outros e ganhava uma comida, um salariozinho, uma roupinha e achava que era festa, mas não era, eu trabalhava domingo, feriado e tudo [...] eu não sabia os meus direitos porque eu não sabia nem ler e nem escrever, depois que eu conheci Creuza (Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos) e depois que eu comecei a estudar eu passei a exigir os meus direitos.

Outro elemento recorrente nos discursos das empregadas domésticas entrevistadas refere-se ao projeto de possuir uma casa “própria”. A casa passa ter uma significação importante para essas informantes, nas palavras de Carmosina: *dizer que é bom não é, se eu pudesse mudar de [trabalho] eu mudaria, porque trabalhar e morar na casa dos outros não é bom, é bom, a gente morar em nossa casa*. Entretanto, ter uma casa não significa necessariamente no sentido jurídico, possuir um imóvel próprio. Ter uma casa “própria” significa morar num lugar que é percebido como seu, familiar, fora da casa do empregador.

Como demonstra Castro (1991) em sua pesquisa, essa diferenciação entre público-privado se constrói para as trabalhadoras domésticas de forma contrária às análises feministas tradicionais acerca do trabalho no âmbito doméstico. Segundo a autora, enquanto o espaço doméstico para o feminismo aparece como um lugar que deve ser desprivatizado, para as trabalhadoras, o doméstico ganha várias dimensões importantes:

[...] Não é ao azar que um dos vetores da essencialidade do conhecimento feminista foi a conquista do público e a desprivatização do ‘lar’, buscando a fusão dos espaços sociais [...] já as trabalhadoras domésticas organizadas, por outro lado, reivindicam a separação dos espaços, e a sua realização como membros de classe operária passa por privilegiar o público como espaço político, e o direito ao privado, pela separação lugar da residência e lugar de trabalho. (CASTRO, 1991, p. 4)

No relato de Carmosina e das trabalhadoras domésticas analisadas, tal separação, também, se evidencia. Várias vezes, a informante refere-se à casa dos empregadores como um espaço público, de trabalho, a “casa dos patrões”, a “casa dos outros”; refere-se à separação, que Castro observa sobre a importância da casa como espaço privado, no projeto de ter um lar, uma casa própria, um ambiente familiar, como diz Carmosina, “trabalhar e morar na casa dos outros não é bom”.

Kofes (1990, p. 25-30), também observou esta problemática por outro ângulo, nos escritos sobre o trabalho doméstico assalariado. Dialogando com várias autoras que escreveram sobre este tema, tal como Saffioti, Jelin, Abreu de Souza e outras, acentua a necessidade de investigar a especificidade do doméstico como um espaço simbólico, recheado de significações e constituído de relações sociais. Esse tipo de análise complementar e enriqueceria as pesquisas sobre o tema, cujo enfoque restringe-se em identificar se o trabalho doméstico remunerado se insere ou não nas classificações de trabalho capitalista, produtivo, improdutivo, se pertence à esfera do público ou do privado e seu caráter de classe, minimizando, assim, as representações acerca do trabalho doméstico *tout court*.

Tais significações do trabalho doméstico, ressaltados tanto por Kofes como por Castro, vem corroborar com a análise da trajetória de Carmosina e de outras mulheres trabalhadoras domésticas investigadas – Clementina e de Zeferina, por exemplo. O doméstico ganha, de fato, várias dimensões, além daquela tradicional da esfera pública e privada e se expressa no projeto de vida: *de um dia ter um teto e uma família*.

Semelhante às outras trabalhadoras domésticas, Carmosina vê na educação formal um meio importante de mobilidade social *a gente tem que estudar e crescer pra ser alguém na vida*. Em sua narrativa, o trabalho doméstico é um trabalho digno, porém é um trabalho exercido por pessoas que não possuem capital cultural. Carmosina tem aspirações de mudança profissional: *meu sonho é ser jornalista*.

A escola: um meio de ascensão?

Quando Carmosina chegou a Salvador, era analfabeta, não sabia ler e nem escrever. Após ingressar no emprego doméstico remunerado, começou a estudar. Naquela época, Carmosina tinha 17 anos de idade. Atualmente, cursa o 3º ano Colegial numa escola pública da cidade, segundo seu depoimento, cursou o ensino médio da 5ª a 6ª e da 7ª a 8ª séries, juntas, respectivamente, na chamada classe de Aceleração. Isto lhe possibilitou “adiantar” o seu estudo. Como boa parte das entrevistadas e de acordo com dados oficiais,⁵⁴ as trabalhadoras domésticas quando estudam, o fazem a noite. Carmosina não fugiu à regra, disse-me que o trabalho doméstico não lhe permite estudar em outro turno:

Eu moro na casa dos outros [dos patrões] e as vezes não tenho tempo de estudar direito, porque quando a gente está estudando aí o patrão chega e diz: “vamos acabar logo com este estudo porque tem que cozinhar, lavar, passar, [...] estudar de noite é péssimo e quando a gente chega do colégio e quer estudar a patroa diz: ‘tem que limpar a cozinha, tem que fazer o café’ - aí quando vou ver o horário, já foi!

Além disso, relatou-me que há muitas trabalhadoras domésticas na escola em que estuda. Entretanto, segundo seu relato, muitas delas não assumem a profissão: *têm muitas colegas que têm vergonha de dizer que são domésticas, muitas não assumem que trabalham em casa de família.*

Ao relatar tal fato, Carmosina menciona a discriminação social existente na escola e em outros espaços sociais. Falou-me que o rótulo de doméstica é tão estigmatizado que muitas “meninas” preferem não

54 De acordo com os dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e também com dados da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 2002, a rotina do trabalho doméstico torna-se incompatível com a educação formal, retarda a entrada das meninas e adolescentes na escola ou quando estas conseguem estudar, o fazem mais tarde. Na região metropolitana de Salvador, a média da frequência escolar é de 92%, quando se trata de serviço doméstico, este percentual cai para 50%. Vejam estes dados na *Revista Maria, Maria* [19--?].

assinar a carteira de trabalho para não “sujar” sua identificação profissional. Uma das maneiras encontradas pelas trabalhadoras domésticas para fugirem do estigma é negarem a identidade profissional, principalmente, no ambiente escolar.

Perguntei a Carmosina se ela também negava sua identidade profissional na escola em que estudava. Contou-me que, diferentemente de suas colegas, assumia sua profissão, pois o que lhe importava socialmente era garantir a oportunidade de estudar: *eu quero é chegar lá com a minha força de vontade e passar por cima da vergonha [de ser trabalhadora doméstica], eu não acho nada de mais trabalhar em casa de família.*

Durante o relato de Carmosina, percebi a angústia com que descrevia as dificuldades encontradas na escola noturna. Se a educação para ela é “uma porta de saída” do trabalho doméstico, assim como o é para outras trabalhadoras domésticas entrevistadas, a educação pública, nesse caso, não oferece as condições mínimas de mobilidade social desejada. A própria Carmosina relata:

Eu acho que o ensino à noite é péssimo; falta professor, a gente vai estudar, aí não tem aula, aí a gente volta para casa de novo, As vezes eles [os professores] dão um trabalho rápido para a gente fazer e quando a gente diz que não está aprendendo nada, eles falam que é assim e diz que é culpa do governo [...] Aí o professor diz se a gente quiser ser alguma coisa tem que correr atrás, mas como? Sem falar na bagunça, os alunos não deixam a gente estudar, aquelas pessoas que querem alguma coisa [...] Por isso que eu digo, eu vou votar em Lula, porque ele vai ver os direitos do pobre que passa fome e de nós preto.

Vê-se a importância que a educação tem para os grupos historicamente excluídos ou subalternizados. Bourdieu já sinalizava para esse fato entre a população pobre e imigrante na França. No caso do Brasil, há raros estudos que mostra a mobilidade entre as trabalhadoras domésticas. De certo, que nos relatos das mulheres trabalhadoras analisadas,

com exceção de uma ativista, nenhuma delas obteve mobilidade. No entanto, as entrevistadas que não são trabalhadoras domésticas conseguiram estudar e escolher outra profissão por meio do trabalho doméstico de suas mães/avós, das estratégias familiares e das redes de ajuda. De acordo com a pesquisa de Lima (1995), baseada nos dados do PNAD de 1990, no Brasil, boa parte das mulheres negras (pretas e pardas) estão inseridas no serviço doméstico, 48% das mulheres pretas e 30,5% das pardas estão no estrato manual baixo. Entretanto, quando se analisa e compara a sua inserção em outras ocupações no estrato não manual alto, com a escolaridade de outros grupos raciais e sexuais, Lima (1995, p. 495) chega a seguinte conclusão:

O mesmo padrão é apresentado para as mulheres negras. Comparativamente, elas estão em desvantagem tanto em relação aos homens de seu grupo de cor, que conseguem uma maior representatividade no estrato não manual alto, quanto em relação às mulheres brancas, apesar destas apresentarem diferenças significativas em relação aos homens brancos. As mulheres brancas representam 43,4% nesse estrato, enquanto que as pretas e pardas apresentam percentuais de 20,5% e 38,9%, respectivamente. Mesmo com altos níveis de escolaridade, as mulheres negras não conseguem atingir as etapas de mobilidade social que normalmente são proporcionadas pelo investimento em educação. A sua presença no estrato não manual baixo é importante e significativa; mas, como já foi colocado, o *status* desse grupo ocupacional é bastante limitado, o que dá às mulheres negras poucas possibilidades de melhorar sua situação sócio-econômica como os demais grupos [...] As informações aqui apresentadas assinalam que o segmento feminino negro permanece numa situação bastante desvantajosa. O fato de 48% das mulheres pretas e 30,5% das mulheres pardas estarem no serviço doméstico é sinal de que a expansão do mercado de trabalho para essas mulheres não representou ganhos significativos.

O projeto de vida de Carmosina se expressa na possibilidade de galgar um novo lugar social a partir da educação e da reivindicação dos seus direitos. Isto se explicita o tempo todo em sua narrativa, quando alude categorias sociais que operam como elementos significantes em sua trajetória. A educação ganha uma centralidade na medida que ela possibilita conhecer os seus direitos sociais *a gente quer estudar para ser alguém na vida, quem não estuda não sabe dos seus direitos*, realizar o sonho de ter uma casa “própria”, um lugar que é seu, ajudar os seus familiares, mudar de profissão, desvincular-se do estigma e das condições precárias do trabalho doméstico e “conquistar um lugar ao sol”. Até aqui percebe-se que a trajetória social de Carmosina é muito semelhante a das outras trabalhadoras domésticas investigadas. Apesar dos projetos de mudanças profissionais e sociais, a realidade concreta dessas mulheres as desafia e, muitas vezes, as impede de “driblar” estas barreiras sociais. Resta saber se Carmosina conseguiu “driblar” estas e outras barreiras de sua trajetória afetiva. Será?

O namoro: “os meninos são banda voou”

Referindo-se ao ambiente da escola, Carmosina relatou-me que nunca namorou com os seus colegas; segundo ela, eles não correspondiam às suas expectativas afetivo-sexuais. Ao falar da afetividade, a informante revelou-me percepções interessantes acerca das relações de gênero (neste caso, entre homens e mulheres), nelas contidas, a sexualidade, o trabalho, o corpo e a geração, vivenciados por elas e por outras “garotas” de sua escola.

Depois que veio para Salvador e se iniciou no trabalho doméstico remunerado, Carmosina afirma que praticamente não manteve nenhum tipo de relacionamento amoroso com os rapazes que conhecera. Alega que os rapazes eram quase sempre irresponsáveis, como a maioria dos meninos da escola “não querem nada da vida, só curtir”. Essa percepção acerca das relações afetivas é simbolizada recorrentemente

na fala da informante através da palavra “curtição”. Os meninos de sua geração só querem “curtir”, não desejam ter um relacionamento sério e estável com as garotas. Esta falta de seriedade por parte dos garotos se expressa na, maioria das vezes, na gravidez indesejada de suas colegas da escola. A maternidade precoce entre jovens de classes populares é um assunto bastante debatido nas pesquisas sociológicas e antropológicas brasileiras. Segundo alguns estudos, a maternidade pode interromper um ciclo de vida dos jovens, sobretudo, das meninas, ou em alguns casos, nem sempre tal fenômeno é visto como algo indesejado e negativo.⁵⁵ (ALMEIDA, 2002; FONSECA, 1995; SARTI, 1996) Entretanto, na percepção de Carmosina, a gravidez de suas colegas da escola é vista como um obstáculo, um erro, uma interrupção nos seus percursos individual e social. Por isso, Carmosina encontra dificuldades em se relacionar afetivamente com os rapazes de sua escola. Para ela, a possibilidade de engravidar de um rapaz “banda voou”, que “não quer nada”, impediria seus projetos pessoais e profissionais, como trabalhar, estudar e melhorar de vida. Sendo assim, a afetividade, o namoro só é possível quando conjugado com a realização profissional e educacional. De acordo com sua narrativa:

A maioria dos homens só quer curtir, e eu olho para as minhas colegas, têm muitas meninas grávidas na minha escola, para ter um namorado e ficar grávida com uma pessoa que só quer curtir? Ficar grávida, sozinha, e ver meu filho passando por dificuldades que eu estou passando, eu não quero. É muito difícil, os caras hoje em dia só querem pegar a mulher para usar e deixar, eles não querem nada sério. Eles acham que têm muita mulher no mundo, por isso se acham o todo poderoso, é por isso que eu não gosto de namorar com alunos da escola porque eu acho que não é a pessoa ideal para ter um comportamento bom, tudo tem sua hora certa, muitas vezes o rapaz quer fazer o filho, mas não quer assumir. Eu sozinha, agora, posso correr atrás das minhas coisas [...] muitas

55 Ver o balanço dessa bibliografia em Almeida (2002).

garotas deixam de estudar pra criar os filhos e, as vezes nem sabem criar, deixam os filhos passando fome [...]. Eu já namorei um rapaz um tempão no meu interior, antes de vir para aqui. Depois que eu vim morar aqui em Salvador, eu deixei [de namorar] porque a maioria dos meninos é banda voou, só quer curtir.

Na narrativa anterior, é perceptível o entrelaçamento das categorias de gênero/classe e geração quando o assunto é relacionamento amoroso. Eu diria até, que a categoria gênero é acionada de maneira mais recorrente do que as outras categorias, quando a informante ressalta o comportamento sexual-afetivo dos garotos da escola e de suas próprias escolhas amorosas. A dificuldade que Carmosina tem de se relacionar com os homens está respaldada no modelo de gênero hegemônico: o homem é quem escolhe suas parceiras, as abandona quando estas ficam grávidas, assim como atribuem às mulheres a função de cuidar dos filhos, sozinhas.

Tais atributos de gênero se coadunam com recortes de classe e de geração. Afinal, “curtir”, “banda voou” são categorias geracionais que denotam irresponsabilidade e instabilidade afetiva atribuídas, no relato de Carmosina, ao comportamento juvenil-urbano. A classe refere-se a carência material das jovens, são pobres – “deixam os filhos passarem fome” – e se expressa nos planos de mobilidade social através da educação. Diferentemente das outras trajetórias até agora analisadas, a categoria “raça” não foi acionada como um fator que impediria ou dificultaria os relacionamentos amorosos de Carmosina. Pude constatar esse fato, em outros momentos de sua narrativa, quando a informante falou-me do corpo e do lazer.

Do lazer ao corpo

Uma estratégia metodológica utilizada para explorar um pouco mais a questão da afetividade na entrevista com Carmosina, foi adentrar

na discussão das redes de sociabilidade. Entrevistando outras trabalhadoras domésticas, percebi que o lazer se configurava como uma das redes importantes de constituir relacionamentos, encontros amorosos, amizades, sobretudo, aos domingos; dia de folga das trabalhadoras domésticas.⁵⁶ Entretanto, no caso de Carmosina, o domingo é um dia oportuno para ficar em “casa”, na casa dos patrões. Disse-me ser “caseira”, prefere assistir televisão, mas os seus “patrões” não a permitem. Gosta de ouvir rádio, quando pode. Falou-me que o espaço da rua a assusta, devido a violência, sobretudo, a noite. Não gosta de ir a praia, gosta um pouco de carnaval. Confessou-me que apesar da violência no carnaval de Salvador, sai com as amigas para “dar uma olhada” nos blocos carnavalescos: *esse ano eu gostei de Margareth [Menezes] e Carlinhos Brown*.

Perguntei-lhe se nos dias de folga ela vai ao shopping e, se vai, o que gosta de comprar? Respondeu-me que gosta de comprar roupas na mão das “sacoleiras” ou então vai a um shopping bastante popular. Perguntei-lhe, como gosta de se vestir? Segundo alguns autores, as expressões corporais, as técnicas do corpo, revelam valores de certos grupos sociais e de uma dada cultura.⁵⁷ A expressão do corpo de Carmosina revela sua simplicidade. Quando eu a entrevistei, estava vestida com uma calça jeans, simples, e uma camiseta de tom claro, discreta. Esta observação confirma a sua descrição com relação aos seus valores e ao comportamento feminino e maculino:

O que eu gosto de vestir assim é uma calça, eu não gosto de usar estas roupas devassas não, eu gosto de me comportar, eu não gosto daquelas roupas apertadinhas e vulgares, eu gosto de vestir uma saia também, mas não aquelas saias curtinhas demais. Às vezes as pessoas falam: ah! Carmosina você está parecendo uma freira, mas aí, eu falo que eu não vou andar por aí quase nua porque os homens não dão valor.

56 Duas trabalhadoras domésticas analisadas falaram que o domingo é um dia importante de lazer, uma outra disse-me que aos domingos vai à Igreja (Assembleia de Deus) e uma outra disse-me que no domingo vai visitar os parentes ou vai a missa.

57 Essa concepção deve-se a Marcel Mauss (2000).

Um elemento percebido na análise de outras trajetórias é que as trabalhadoras domésticas não-ativistas, percebem o corpo e o afeto de forma diferenciada. Para as ativistas, o corpo é um veículo importante de ressignificação de valores e práticas sociais. A manipulação de símbolos da cultura negra expressam ao longo de suas trajetórias, mudanças de percepção com relação aos modelos de comportamentos femininos tradicionais, na maneira como retrabalham o corpo, o cabelo, assim como contrariam o modelo hegemônico racial (estético) de identificação cultural.

Eu não quero afirmar que as mulheres negras investigadas que não utilizaram esses repertórios de identificação racial, sobretudo, por meio de símbolos corporais, não possam se reconhecer ou ser reconhecidas como negras, entretanto, não posso deixar de registrar que o corpo é um aparato importante de expressão dessas identidades culturais, que não são unívocas e nem a-históricas. Não posso afirmar que existe uma maneira única de ser negro/negra no Brasil, até porque esta classificação é complexa, o que consistiria numa visão reducionista e simplista afirmar que negro/negra é aquele ou aquela que necessariamente trança os cabelos, veste-se de uma indumentária africana, quando, na verdade, o racismo e as práticas de discriminação raciais atingem os negros/as de vários estilos estéticos e de várias segmentações sociais e étnicas. Por outro lado, não se pode negar os mecanismos ideológicos perversos que estabelecem padrões de beleza estéticos e preferenciais, eurocêntricos, que subjazem comportamentos, preferências, aceitação, inclusão dos grupos raciais brancos e exclusão de grupos raciais não brancos e negros na estrutura social brasileira. Exemplo disso, é a exigência que se tem no plano estético do requisito da “boa aparência” no mercado de trabalho e em outros espaços sociais para homens negros e, principalmente, para as mulheres negras. A discussão sobre a identidade negra é complexa, não comporta nenhum tipo de reducionismo, pois este tema é até hoje a grande problemática que envolve os estudos sobre relações raciais e cultura negra no Brasil. Daí a complexidade de não se entender o corpo numa dimensão,

apenas, biológica, mas como um aparato político-cultural, construído socialmente. O corpo expressa as ambiguidades vividas pelos sujeitos sociais em sua relação com o contexto cultural.⁵⁸

Estes símbolos corporais são leituras que expressam as formas como os indivíduos se relacionam com o “outro”, no terreno da sexualidade e da afetividade. Na narrativa de Carmosina e de outra trabalhadora doméstica não ativista, não percebi essa transgressão de valores. Tanto assim, que ao longo de sua entrevista, identifiquei que Carmosina, frequentemente, falava de categorias nativas que ressaltavam a importância de valores hegemônicos.

Eu vou várias vezes à missa, a minha família é toda Católica, eu sou Católica [...] eu agradeço a Deus por ser assim, porque se todo mundo fosse assim, como eu, o mundo estaria melhor, não haveria filho matando pai, pai matando filho, muitas mulheres dando seus filhos para os outros criarem. Deus é que me dá forças para lutar, sem fé em Deus a gente não consegue nada.

É interessante observar como Carmosina decodifica as suas subjetividades. Ao falar dos comportamentos masculinos e femininos, revelou-me que nunca teve relações sexuais. Admite que não consegue se relacionar, afetivamente e sexualmente, com homens cujos valores não sejam iguais aos seus. A busca por um parceiro ideal e de um relacionamento sério e duradouro está ancorado nas suas expectativas de reprodução de um modelo hetero-afetivo-conjugal-monogâmico proveniente, neste caso, de sua origem social e cultural (pobre e do meio rural), como ela mesma reafirmou em outros momentos de sua narrativa: *os meninos daqui (de Salvador) são banda voou*, em contraposição aos do interior?

Falando de moda, de vestir-se, perguntei-lhe o que mais lhe agradava em seu corpo? Ela respondeu:

58 Sobre esta discussão no Brasil, ver o livro de Nilma Lino Gomes (2006); Munanga (2004). Para uma discussão acerca do corpo negro, ver o livro de Fanon (1983).

Eu acho que é o meu rosto e o meu sorriso. Na verdade eu gosto do meu corpo inteiro, mas o meu sorriso e o meu rosto, porque eu não sou uma pessoa mal-humorada, eu sou uma pessoa sorridente, no trabalho todo mundo diz que eu sou sorridente, mesmo quando eu estou com problemas.

De fato, quando entrevistei Carmosina, ela recebeu-me de forma simpática e sorridente. Porém, o intrigante, é que em nenhum momento quando a informante fala do corpo e de sua afetividade, os correlaciona com a categoria racial; diferente das entrevistadas do primeiro grupo (ativistas) que apontavam a racialização como um dos principais mecanismos de rejeição ou aproximação dos parceiros afetivos. A estética corporal, a cor, o cabelo, o preconceito e a discriminação foram apontados como elementos condicionantes da preferência afetiva sexual dos homens negros, por mulheres de outros grupos raciais.

No caso de Carmosina, o corpo tem uma outra linguagem, inscreve-se em outros códigos de referências culturais, transita em outros campos semânticos, como o da sexualidade, da maternidade, do comportamento feminino e masculino, da afetividade. Na escola, no lazer, na religião, esse corpo é disciplinado, como diria Foucault (1976).

Todavia, no âmbito do trabalho, esse corpo é um corpo revoltado, não é dócil. Isto se evidencia quando, recorrentemente em seus discursos e em sua prática, Carmosina ressignifica o corpo através do reconhecimento dos seus direitos enquanto trabalhadora doméstica: eu antes era explorada [pelos patrões] agora eu sei dos meus direitos. No plano da afetividade, o corpo é acionado como um veículo para estabelecer distinções de gênero – a maternidade – e a maneira de vestir-se, traduz, também, o comportamento sexual e afetivo os homens não gostam de mulheres que se vestem assim. Da mesma forma, o corpo é interpretado como um instrumento de reprodução de padrões hegemônicos, de negação ou ocultação de certas formas culturais. Pode-se dizer, que o corpo de Carmosina expressa uma trajetória social e afetiva complexa, regulada por marcadores de classe e gênero, acionados

em sua narrativa com os marcadores de geração (quando fala das garotas e dos garotos da escola) e de ocultação/negação do fator racial.

A história de Carmosina embora contenha certas singularidades, cruza-se com outras tantas histórias semelhantes e diferentes da sua. Em que esta história se assemelha e se diferencia da próxima narrativa? É o que mostrarei em seguida. A história de uma mulher negra chamada Acotirene. Quais são os elementos condicionadores de sua trajetória social e afetiva? Como raça, gênero e outros marcadores se entremeiam em sua história? Como se dinamizam? Como interferem em suas escolhas afetivas?

ACOTIRENE: "A ALEGRIA DA CIDADE"

Acotirene tem 48 anos, é soteropolitana, se autocalifica como negra. Têm seis filhos, dois foram frutos de seu primeiro casamento e quatro de outro relacionamento sem coabitação. Atualmente, está solteira e não mantém nenhum relacionamento afetivo-sexual. É autônoma, tem seu próprio negócio, “cozinha para fora”. É com essa ocupação e apoio familiar que Acotirene consegue sustentar seus filhos. Apesar da luta diária pela sobrevivência e educação dos filhos, é alegre; se autodefine como uma pessoa “festeira”, daí a denominação “alegria da cidade”.

Trajetória familiar

Eu conheci Acotirene por meio de sua irmã, uma das minhas entrevistadas do primeiro grupo investigado (das ativistas políticas). A entrevista foi realizada na sua casa, no bairro dos Barris, lugar em que nasceu e reside até hoje. Ambas são irmãs por parte materna, sendo ela a mais velha. Acotirene e seu irmão são filhos da primeira relação afetiva instável de sua mãe; sua irmã citada é a mais nova e fruto do segundo relacionamento afetivo, também instável, de sua mãe com outro homem. Ao todo, são quatro irmãos, três biológicos: duas mulheres, um homem e uma irmã adotiva.

Acotirene reside no mesmo bairro que nasceu. O seu bairro está localizado, geograficamente, perto do Centro da cidade, porém, é um bairro considerado periférico devido à ausência de infraestrutura. Há algumas décadas atrás, este bairro tinha um outro nome “Favela do

Lobo”. A casa que Acotirene reside, juntamente com seus seis filhos e sua mãe, situa-se nas encostas. Este tipo de arquitetura traduz a distância social dos moradores dessa localidade, inclusive a origem familiar de Acotirene. Sua mãe era pobre, trabalhadora doméstica e lavadeira. Seu pai foi motorista de táxi, depois abandonou sua mãe por causa de outra mulher. Sua mãe educou, sozinha, seus filhos; um modelo familiar matricentrado que se repetiu através de gerações!

Acotirene e sua irmã trilharam outro caminho profissional, daquele exercido por sua mãe: o trabalho doméstico remunerado. Entretanto, embora não exercesse essa mesma ocupação, a sua atividade ocupacional atual está relacionada com o espaço doméstico: a cozinha. Acotirene é cozinheira, “faz quentinhas para fora”. Com a comercialização de comida, aprendeu o segredo do paladar, seu tempero é delicioso, eu já provei. Ela faz pratos típicos e populares da comida baiana, como: caruru, feijoada, sarapatel etc., em eventos festivos e domiciliares. A influência profissional familiar foi importante para essa função que exerce atualmente, pois aprendeu a cozinhar com sua mãe: *fui criada em casa de família, minha mãe ia trabalhar e me levava*. Este tipo de atividade é característico do mercado informal baiano, particularmente exercido por mulheres negras. Soares (1994) demonstra, que desde a primeira metade do século XIX, na Bahia, as mulheres negras escravas e libertas já exerciam este tipo de atividade no mercado urbano. Muitas eram ganhadeiras, quituteiras e quitandeiras, atividades que Soares classifica como as “vendedeiras de comida nas ruas”; tinham como base a influência da culinária africana, trazida pelos escravos de várias nações africanas, e da culinária indígena.⁵⁹

A presença das mulheres negras nesse mercado, também, foi discutida por outros autores. Landes (1967) já observava a presença negra-feminina, no início do século XX, nas ruas de Salvador, das negras

59 De acordo com Soares (1994, p. 58): “As vendedeiras de comida na rua [...] podiam também improvisar cozinhas, onde colocavam pratos prontos e quentes, preparados à base de farinha de mandioca, feijão, carne seca, aluá, frutas, verduras, alimentos feitos com miúdos de boi, cujo processamento doméstico se baseava em técnicas da culinária indígena e africana.”

altivas, bem vestidas com o tabuleiro na cabeça.⁶⁰ Negras altivas e bonitas como Acotirene que, por meio da venda da comida sustenta seus seis filhos, sozinha, sem parceiro. Aliás, como demonstra DaMatta (1984, p. 51), “comidas e mulheres, assim, exprimem teoricamente a sociedade, tanto quanto a política, a economia, a família, o espaço e o tempo, em suas preocupações e, certamente, suas contradições”. Não é à toa, que os grandes ícones, na atualidade, da culinária baiana são justamente as quituteiras: as famosas baianas de acarajé:⁶¹ Dinha e Cira, “o tempero” da Dadá, “o feijão” de Alaíde, são todas mulheres negras, chefes de família, algumas sem parceiros e que superaram a origem social da pobreza.

Até agora, viu-se que o trabalho doméstico remunerado e o trabalho informal (comercialização de comida) são meios de sustentação econômica das duas mulheres entrevistadas não ativistas. A origem social e familiar é semelhante; são negras de camadas populares, entretanto, a família de Carmosina é proveniente do meio rural, a de Acotirene é urbana. Um dado comum entre elas, o fato de seus pais terem abandonado suas mães por causa de outras parceiras; outra diferença é quanto à faixa etária: Carmosina é jovem, tem apenas 26 anos de idade, enquanto Acotirene é uma mulher de 48 anos. A primeira nunca casou e a segunda já foi casada e tem seis filhos de dois relacionamentos. Aqui as trajetórias se afastam. Aonde se encontram? Como Acotirene conseguiu conduzir sua trajetória? Quais são os marcadores sociais que regulam a sua afetividade?

60 Landes (1967, p. 22) descreveu: “[...] Por todos os cantos havia pretas de saias e torsos coloridos e blusas brancas que refletiam a luz do sol. Eram, em geral, mulheres velhas, na aparência robustas, confiantes em si mesmas, profundamente interessadas no trabalho do momento. Geriam açougues, quitandas, balcões de doces e frutas e as barracas onde se vendiam especiarias, sabão, contas e outras especialidades vindas da costa ocidental da África”.

61 Veja-se o trabalho de Maria Gabriela Hita-Hussel (2006). A autora analisa a trajetória de duas mulheres (bisavós), chefes de família: uma parteira e uma mãe-de-santo que é baiana de acarajé, de um bairro popular negro em Salvador, Bahia.

A escola, a rede familiar e de ajuda

Antes de trabalhar como autônoma, comercializando comidas para “fora”, Acotirene percorreu um longo caminho. Por intermédio das redes de ajuda familiar biológica e fictícia, conseguiu estudar e concluir o segundo grau (hoje, ensino médio). Quando tinha seis anos de idade, estudou numa escola pública, considerada, há décadas atrás, de boa qualidade. Depois de concluir o ensino fundamental (então, primário na época), foi transferida para uma outra escola pública, também, reconhecida como grande centro educacional. Nesta última escola, Acotirene concluiu o ensino médio.

A iniciativa de Acotirene estudar em uma escola pública “seleta”, ou seja, “onde nem todos podiam estudar”, foi ideia de sua madrinha. Um das estratégias de pessoas de camada popular é valer-se dessas redes de ajuda que envolve geralmente a vizinhança ou parentes fictícios, padrinho/madrinha, os quais substituem os pais biológicos quando estes faltam ou quando estes necessitam de ajuda para os seus membros familiares. A ética da solidariedade e do apadrinhamento em meios populares, já foi observada por alguns estudiosos do tema na Bahia⁶² e no Brasil.⁶³ No caso aqui mencionando, o apadrinhamento funciona como um mecanismo de torça e proteção social. Isto pode ser visto nas palavras da própria Acotirene:

Eu, praticamente, fui criada com minha madrinha porque minha mãe trabalhava na casa dela e eu vivia lá. Às vezes, vinha pra casa, mas quem me ajudou muito foi ela, porque foi ela que me colocou neste colégio, apesar de ser um colégio público, mas era um colégio que nem todo mundo podia estudar, ela conseguiu pra mim, eu estudava lá e depois quando eu tinha uns oito anos aí eu vim morar aqui direto com minha mãe, mas no início eu morava com ela [a madrinha].

62 Ver os estudos de Azevedo (1996 [1955]); Woortmann (1987) e Hita-Dussel (2004).

63 Ver DaMatta (1987).

Lembremos, que no caso de Carmosina, foi uma mulher (vizinha, que morava aos arredores de sua casa) que a encaminhou para a cidade, em busca de trabalho e que denunciou às autoridades legais as condições de exploração em que se encontrava no serviço. No caso de Acotirene, essas redes sociais, acionadas pela solidariedade feminina, permitiram a ela e a seus irmãos um investimento razoável no seu capital cultural. Em outras trajetórias analisadas de mulheres negras de camada popular, observei que a rede de ajuda vem dos membros da família consanguínea, depois do parentesco fictício e depois de outras formas de ajuda, descritas acima, ou de vizinhos, amigos. No caso das mulheres de camada média, estas conseguiram mobilidade social por meio das estratégias da rede familiar, pai, mãe. Todavia, estas, sem exceção, ressaltaram a importância da figura da mãe/avó, com ou sem parceiro, no investimento econômico e na sua educação. Essas estratégias, também, se multiplicaram entre as mulheres negras selecionadas que experimentaram mobilidade social. Elas investem no capital educacional dos seus sobrinhos, irmãos, filhos (quando têm), ajudam financeiramente toda sua família. Acredito que isto é uma característica das famílias negras, chefiadas ou não por mulheres na Bahia.⁶⁴

Nesse caso particular, o apadrinhamento foi realizado pela “ex-patroa” de sua mãe, o que torna as redes de ajuda mais complexas, sobretudo, quando analisadas sob os componentes de gênero, raça, classe e geração que as constituem, ou melhor, mesmo sendo mulheres diferentes – patroa x empregada, branca x negra, nova x “meia idade”, pobre x classe média – o apadrinhamento funcionou como um mecanismo de intermediação (negociação) dessas identidades e diferenças.

Por intermédio dessas redes de ajuda, Acotirene e seus irmãos estudaram, pois como a própria entrevistada revelou-me, sua mãe, como trabalhadora doméstica e analfabeta, não teria condições, sozinha, de investir no capital cultural dos seus irmãos. Sendo assim, a sua madrinha foi responsável pelo investimento cultural de alguns membros de sua família. Sua irmã ingressou na universidade, formou-se e hoje

64 Ver as trajetórias familiares de outras entrevistadas neste livro. Ver também, Pacheco (2003).

é uma funcionária pública federal. Seu irmão não concluiu o colegial, desistiu; e Acotirene não conseguiu ingressar na universidade, tentou duas vezes, mas não obteve êxito. Todavia, a escola em que estudara fosse de boa qualidade, no que se refere ao ensino fundamental e médio, Acotirene não deixou de sofrer alguns constrangimentos no espaço escolar.

Era uma escola boa, mas tinha muita gente branca e discriminação. Na escola tinha uma quadra de esportes que existe até hoje e o pessoal que estudava em escola pública não podia entrar na quadra, só quem podia era o pessoal do internato, era um sistema misto, porém separado, aí eu um dia entrei e me suspenderam por uns três dias, aí mandaram chamar a minha mãe [...] Quando eu tinha seis anos, a minha madrinha me colocou no internato, era uma coisa horrível, a gente não podia falar nada, eles ficavam escutando atrás da porta, eu fiz a primeira série neste colégio, mas não cheguei a terminar porque eu contei tudo a minha mãe [...] era um colégio rígido e perverso, eu tinha muito medo de dormir sozinha, elas me obrigavam a dormir sozinha e eu ficava apavorada a noite.

A leitura que Acotirene faz desses constrangimentos está associada a vários tipos de preconceitos. Segundo ela, na escola pública em que estudara havia negros, em contraposição ao internato, que *só estudava brancos, de classe média*. Em sua compreensão, os constrangimentos que sofrera devido aos padrões rígidos da escola, vêm a confirmar a sua situação de subalternidade “silenciada” num espaço privativo, pago, diferente do ambiente em que estudou posteriormente, na escola pública, em que convivia com os seus semelhantes. Após ter estudado nesses dois colégios, um internato e um público, Acotirene transferiu-se para outra escola pública, lá concluiu o ensino médio.

Acotirene exerceu várias atividades, como auxiliar de escritório e vendedora numa panificadora. Em 1989, passou a ter o seu “próprio

negócio”. Nesse período, inicia a comercialização de “quentinhas para fora”. Ela narra como tudo começou:

Eu comecei a fazer em casa as quentinhas em 1989. Aí, eu comecei a vender quentinha para fora, na PROPEG [empresa de propaganda]; tem mais ou menos dez anos que eu vendo quentinhas para eles. Depois, eu arranjei outros locais, na universidade, no comércio; depois eu comecei a fazer encomendas, o pessoal começou a me procurar e eu faço isso até hoje, não trabalhei mais em lugar nenhum, vivo, assim, vendendo almoço.

Atualmente, Acotirene tem uma renda média mensal, de dois salários mínimos. É com essa renda que sustenta seus seis filhos, além de contar com a ajuda financeira de sua irmã mais nova (que tem um capital cultural e financeiro melhor do que o seu) e da pequena aposentadoria de sua mãe. Seus filhos foram frutos de um casamento e de outro relacionamento afetivo. Como isso ocorreu? Como foi sua trajetória afetivo-sexual?

Entre dois amores

A trajetória afetiva de Acotirene é diferente da trajetória de Carmosina. Nesse ponto, pode-se dizer que há um afastamento entre elas. Esta última é jovem, nunca se casou, não tem filhos e é proveniente do interior. A primeira pertence a uma outra idade/geração, já foi casada, tem filhos e é soteropolitana. Como essas duas trajetórias chegaram ao mesmo ponto em comum? Mulheres “solitárias”, sem parceiros fixos? Como gênero e raça e outros marcadores sociais contribuíram nas suas escolhas?

Eu nunca fui muito de namorar, eu era mais paqueradora, hoje em dia as meninas dizem que é só ‘ficar’, na minha época era paquerar, eu paquerava os meninos da escola, mas eu nunca gostei de namorar com eles porque

eu achava que eles não prestavam. Assim, com 13 anos de idade, conheci o meu primeiro namorado mesmo, foi com ele que eu me casei e depois me separei.

Acotirene tinha 13 anos de idade quando conheceu seu primeiro namorado. Ela o conheceu no seu bairro, onde reside até hoje. Segundo seu relato, o seu namorado era “branco, branco”. Perguntei-lhe se ele era moreno e ela respondeu-me: *ele era branco mesmo*. Acho a distinção importante para o objeto de discussão desta obra, pois, como se sabe, boa parte da população brasileira se autoclassifica racialmente através do *continuum* de cor. Além disso, Acotirene é uma das poucas entrevistadas que manteve um relacionamento afetivo estável com um homem branco, o que torna sua trajetória mais intrigante e singular. De acordo com seu relato, seu namorado era jovem e, apesar de morar no mesmo bairro pobre, provinha de uma família de classe média baixa. Ele estudava na escola pública. Depois que seus pais faleceram, abandonou os estudos e passou a trabalhar com o cunhado (marido da irmã) como desenhista: *ele tinha o dom de desenhar, trabalhava no escritório de arquitetura, elaborando projetos e desenhando plantas*.

Segundo Acotirene, o seu namorado não era preconceituoso *porque ele sempre gostou de namorar meninas escurinhas*, já a sua sogra era, não a aceitava na família: *ela dizia na minha cara, negra! me xingava toda*. Acotirene só conseguiu se casar com seu namorado, porque sua sogra já havia falecido na época. Revelou-me que, até hoje, a família de seu ex-marido os rejeita, ela e seus filhos, devido a sua condição racial: *eles não aceitam negro na família*.

Depois de seis anos de namoro, Acotirene e seu namorado resolvem casar. Nesta época ela tinha, então, 19 anos de idade. Foi neste período, que Acotirene conheceu o seu segundo amor:

Eu me casei com 19 anos, mas nessa época, antes mesmo de eu casar, eu conheci uma outra pessoa [...] não deu certo eu ficar com essa pessoa, aí eu voltei para o meu namorado, aí a gente casou [...] mas, depois eu voltei para o outro, não deu certo e meu marido me aceitou de volta.

Mesmo depois de ter casado com o seu namorado, Acotirene não deixou de se relacionar com o seu novo parceiro amoroso. Segundo ela, o seu marido era um homem bondoso, mas ela não o amava como o segundo parceiro. Procurei saber um pouco mais da informante, quais seriam as razões de sua escolha afetivo-sexual por dois parceiros tão diferentes do ponto vista racial? Um era branco, como a própria informante definiu “ele era branco mesmo, branco, branco”, E o outro era negro, “negão”. Como se deu as escolhas? Como os marcadores de gênero e raça se intercambiavam?

Ao relatar a sua trajetória afetiva, Acotirene revela como a categoria raça informa não só características biológicas, mas, também, a própria cultura e outras relações sociais, contrariando alguns pressupostos pós-modernos, que insistem em suprimir o conceito de raça em detrimento do de etnia. Aqui, nesse caso abordado, os dois conceitos se complementam. No relato de Acotirene, isso se evidencia quando a informante alude os motivos que fizeram com que ela se casasse com um homem branco, aos 19 anos de idade, pai de seus dois filhos mais velhos, e abdicasse de um relacionamento estável em função de outro, um homem negro. Vejamos sua narrativa:

Ele [ex-marido] era uma pessoa ótima, ainda é, mas faltava amor da minha parte, porque eu acho que eu gostava muito mais do outro [segundo parceiro] quando eu conheci esta outra pessoa que é o pai das minhas quatro filhas, eu conheci no carnaval, o outro [o primeiro marido] não gostava de carnaval, ele não gostava de festa, e eu gostava muito de rua, e assim eu conheci ele [o outro] no carnaval.

Acotirene conheceu o seu segundo parceiro em 1976, no carnaval de Salvador. Ela mesma narra como tudo começou:

Eu estava com 19 anos, foi em 1976, eu estava no carnaval pulando de ‘pipoca’ e ele saiu no bloco chamado Secos e Molhados, um bloco [de percussão] que saía do

Tororó. Eu tinha uma amiga que era amiga dele, aí ela me apresentou a ele, aí nós ficamos juntos, eu disse a ele que eu era noiva e tinha um compromisso com outro. Mas ele insistiu e a gente ficou só nos beijinhos, acabou o carnaval e os beijinhos ficaram na mente, aí a gente continuou se encontrando, e eu não tinha terminado ainda com o meu noivo, aí minha mãe disse: – ‘ou fica com um ou com o outro, eu não quero isso aqui em minha porta’–. Aí, eu terminei com o meu noivo, que eu não gostava muito e fiquei com o que eu conheci no carnaval. Aí depois de um tempo eu briguei com esse e me separei e retornei para o meu noivo. Aí, a gente se casou, eu fiquei cinco anos com ele, tivemos dois filhos (uma menina e um menino), depois nos separamos. Aí, eu voltei para aquele que eu conheci no carnaval, que é o pai de minhas quatro filhas.

Durante a entrevista, Acotirene contou-me que seu primeiro parceiro era um bom pai, um homem responsável e que a tratava muito bem como pessoa e como mulher. Perguntei-lhe, então, por qual motivo não teria ficado com este que atendia a tais expectativas afetivo-sociais? Segundo seu depoimento, o seu primeiro parceiro, que era um homem branco e de classe média-baixa, não compartilhava dos mesmos valores e de práticas culturais que lhe eram significativas para se manter um relacionamento afetivo. A rua, o lazer, as festas populares, o carnaval, por exemplo, são elementos que simbolizam, na concepção da informante, a sua feminilidade e afetividade.

Tais práticas da cultura negra e popular estruturam as relações de gênero de Acotirene com os seus parceiros, se pensarmos a cultura negra como um conjunto de valores, comportamentos e símbolos que denotam sociabilidade e sentimento de pertencimento a um grupo.⁶⁵ Esses sistemas de referências públicas, como a rua, o lazer e a música, criaram um elo de identificação entre Acotirene e seu parceiro negro. Ao falar de seu parceiro branco, Acotirene alude categorias de negação de identificação racial quando afirma: *ele não gostava de rua, de carnaval,*

65 Ver esta discussão em Bacelar (1989).

de festa, enquanto o outro era festeiro, me levava para rua, eu conheci no carnaval, a gente saía muito para as festas.

Várias pesquisas antropológicas têm demonstrado a importância das redes de sociabilidade da chamada cultura negra-popular. A música, a dança, a bebida são manifestações culturais que traduzem a reafirmação de grupos subalternizados, formam ou fortalecem laços de afetividade entre esses indivíduos em espaços socioculturais. Daí Acotirene balizar sua escolha por um parceiro negro que compartilhasse desses *habitus*. Isso se explicita mais uma vez na sua narrativa:

Esse [segundo parceiro] que eu conheci no carnaval, não presta, ele é alcoólatra, trabalhava em oficina, era pintor, não estudava, não era instruído, o primeiro era mais educado, me tratava bem, era um bom pai, só que o outro era uma pessoa que gostava muito de passear, e eu ia atrás, ele era farrista e nesta farra eu tive quatro filhos com ele, ele diferente do primeiro, nunca assumiu os filhos, registrou todos os quatro, mas não assumiu, mas eu gostava dele [...] éramos dois farristas, a gente gostava de sair e de beber, de ficar na rua, o outro não, era um homem caseiro, gostava de um programa mais calmo e eu gostava de coisas mais eletrizantes, mais animadas.

Nesse sentido, pode-se afirmar que as relações étnico-raciais foram acionadas na trajetória de Acotirene, à medida que informaram valores diferenciados vivenciados por indivíduos de grupos “raciais” e culturais distintos. Não é à toa que tais valores foram definidores da escolha de Acotirene por outro parceiro. Mas, se por um lado, as relações étnico-raciais aproximaram Acotirene de seu segundo parceiro, negro, por outro lado, as relações de gênero desestabilizaram. Acompanhem a continuidade da história.

A relação afetiva de Acotirene com o seu segundo parceiro (negro) durou mais de 15 anos. Era uma união informal, sem coabitação; como afirma a informante, *ele vivia na casa dele e eu na minha*. Apesar de sua união ter durado 15 anos, Acotirene não vivia em harmonia com o seu

segundo parceiro. Disse-me que a relação conjugal terminou, devido a alguns fatores, um deles, referia-se à questão da paternidade. Teve quatro filhos desse segundo relacionamento, porém em sua compreensão *ele não ligava para nada, não assumiu os filhos, ele era mulherengo*.

Os conflitos do gênero colaboraram para o término do relacionamento de Acotirene com o seu parceiro e a sua decisão em ficar sozinha: *eu acordei, eu vi que não podia ser assim, até hoje ele não tem responsabilidade com os filhos, eu sou mãe e pai, por isso eu não quis mais ninguém*. Percebe-se o difícil entrelaçamento das relações de gênero e raça na vida dessa e de outras mulheres entrevistadas, em que tais categorias desestabilizam as relações afetivo-sexuais. Mas a trajetória social e afetiva de Acotirene não termina aqui, ela me revelou que para superar a dor da separação do segundo relacionamento encontrou na religião sua “salvação”.

Religião como expressão de sentimento

Eu levei uns dez anos de minha vida dentro do candomblé, e ia sempre pra um terreiro que fica ali na Vasco da Gama; ele não é muito conhecido assim não, mais até o presidente do Centro-afro ia muito neste terreiro, a mãe-de-santo era uma pessoa muito conhecida eu não me lembro mais o nome, já é falecida. Eu levei, eu acho que foram mais de dez anos porque desde os 16 anos que eu ia para o candomblé. Depois eu larguei, eu larguei porque eu andava muito sozinha depois que eu me separei do meu segundo marido, eu não estava bem. Aí tinha uma igreja aqui em cima, era a presbiteriana, um dia eles me chamaram, aí eu fui e gostei e nunca mais voltei para o candomblé.

Na narrativa de Acotirene, o sofrimento foi o motivo principal da mudança de uma religião para a outra, como saída para resolver a agonia e a solidão, decorrentes de uma experiência afetivo-emocional.

Durante a entrevista, Acotirene me disse que boa parte de sua família é religiosa; ela mesma foi praticante do candomblé durante 10 anos, por forte influência de seu pai biológico, este era pai-de-santo: *ele me disse que quando ele morresse eu ia herdar tudo dele*. Diferente de seu pai, sua mãe é Testemunha de Jeová, nunca praticou o Candomblé, sua irmã caçula é “próxima” ao candomblé e suas filhas frequentam a igreja presbiteriana, localizada no seu bairro. Uma de suas filhas tem “problemas”, segundo ela, devido o seu afastamento do candomblé: *eu estava com a menina doente e disseram que a menina está pagando porque eu deixei tudo*.

Porém, optar pela religião protestante e deixar o candomblé, não tem sido algo facilmente aceito pelas pessoas que convivem com Acotirene. Ela disse-me que os seus vizinhos, amigos e irmãos a responsabilizam pelas dificuldades financeiras, doenças na família e outros problemas devido ao abandono das coisas sagradas, dos rituais, da obrigação para com o santo: *eu recebia santo, eu dava caruru de Cosme e Damião e, de repente, eu larguei tudo*. A leitura que Acotirene faz desse processo de transição de uma religião a outra está associada aos marcadores de gênero. O sofrimento devido à separação conjugal é um marco simbólico em sua vida, expresso na maneira como interpreta os novos códigos de comportamento sociais: *eu antes bebia, bebia muito, eu era farrista, hoje se colocarem um engradado de cerveja em minha frente, eu não bebo mais*. A “farra”, a alegria, a rua, as festas populares, a bebida, tudo aquilo que aproximava o mundo de Acotirene ao mundo de seu parceiro negro, não é mais percebido como um comportamento moral bem aceito. Essa nova visão religiosa de Acotirene reordenou as suas escolhas afetivas e contribuiu para a sua decisão de continuar sozinha. Aqui, a afetividade ganha uma outra dimensão, simbolizada através de um novo dado cultural, a religião. A trajetória de Acotirene comparada com a trajetória anterior contém alguns pontos divergentes e convergentes.

A primeira informante do grupo das não atvistas, Carmosina, proveio do meio rural e de origem pobre; um dado comum com

relação às trabalhadoras domésticas analisadas. No caso da segunda entrevistada, a questão da origem cultural, a procedência urbana, não rural, é também significativa na forma com esta e outras mulheres da cultura popular-urbana constroem suas subjetividades em relação a contextos socioculturais muito diferentes. Isso se expressou na maneira como Acotirene conduziu sua trajetória social, através de uma rede de ajuda familiar e de compadrio, o que lhe possibilitou estudar, trabalhar, sustentar financeiramente seus filhos e, mais tarde, ser uma trabalhadora autônoma, “dona do seu próprio negócio”. Mesmo provindo da camada popular, filha mais velha de uma trabalhadora doméstica, Acotirene teve oportunidade de desenvolver seu capital cultural, se comparada, com o baixo capital cultural de Carmosina. Esta vive do trabalho doméstico informal, é diarista; mal consegue estudar, pois o trabalho doméstico associado às péssimas condições do ensino médio das escolas públicas de Salvador, no curso noturno, a impediu de dar um “salto” na escala social, restando-lhe o subemprego: a distância entre as gerações, é outra diferença marcante entre as duas informantes.

Carmosina é uma jovem de 26 anos de idade, iniciou-se adolescente no trabalho doméstico, cultua determinados valores com relação à sexualidade, casamento, família, trabalho e afetividade; códigos éticos próprios de uma cultura juvenil e rural. Ela não se acostuma como os valores da cidade e sente-se diferente se comparada aos/as jovens de seu tempo, quando o assunto é relacionamento, namoro. Até o momento da pesquisa, Carmosina confessou-me que não tinha tido relação sexual com nenhum homem, pois em sua compreensão, sexo-amor e relacionamento estável andam conjugados no seu dicionário amoroso.

A afetividade associa-se à conjugalidade; por isso, a dificuldade de Carmosina em encontrar parceiros, pois não gosta do verbo “ficar”. Além disso, a possibilidade de ter um relacionamento sério e uma família só será possível quando realizar o seu grande sonho: concluir o ensino médio, ingressar numa universidade, mudar de profissão e conseguir ter uma casa “própria”, pois mora recentemente na casa

de amigas. O discurso balizador de suas práticas e visões de mundo, alicerça-se na luta da sobrevivência cotidiana, da superação da pobreza através da educação formal e da busca diária de um “lugar ao sol”. A compreensão que tem das relações de gênero, está mediada por cortes de geração que se referem a comportamentos, os quais diferenciados de meninos e meninas (de jovens) que se expressaram nas questões da responsabilidade paterna, maternidade precoce, abandono masculino; códigos de comportamentos sociais ditados por uma cultura religiosa-cristã e rural, significada através de técnicas corporais – *não uso saia curta, roupa decotada, pois os homens não gostam de mulheres “fáceis”* – que delineiam sua preferência sexual-afetiva.

Já a trajetória de Acotirene guarda algumas singularidades e diferenças em relação à trajetória de Carmosina: é uma mulher de 45 anos de idade, ou seja, duas gerações a mais do que a de Carmosina; proveniente de cultura popular-urbana; é soteropolitana e teve dois relacionamentos conjugais estáveis e seis filhos frutos dessas relações; teve dois parceiros de origem racial e cultural diferenciadas; percebe sua condição racial através das manifestações da cultura negra e popular; gosta de festas populares, carnaval, samba, blocos carnavalescos de origem africana, sua afetividade está codificada na rua. É por meio dessa identificação com a cultura negra-popular, que exerce sua feminilidade; seleciona suas preferências afetivas. A leitura que faz das relações de gênero é contrária ao modelo “patriarcal” vigente: é chefe de família, trabalhadora autônoma “tem seu próprio negócio”. Sustenta sua família, seus seis filhos, sem parceiro.

No entanto, apesar da diferença cultural entre as duas entrevistadas, há um ponto convergente entre as trajetórias, além do recortes de raça/classe que as constituem: a religião. Para Carmosina, a religião é importante na sua concepção de mundo, esta a orienta nas elaborações das relações de gênero com os homens. A compreensão que tem acerca de comportamento masculino/feminino/paternidade/maternidade e relacionamento afetivo estável está codificada por símbolos que denotam uma percepção religiosa de mundo que se enquadram

no modelo de família tradicional, hegemônico. Assim, a casa, por exemplo, está associada ao trabalho, ao casamento formal: marido, ao chefe provedor, filhos, maternidade etc. Para Acotirene, a religião representa uma solução para resolver os problemas afetivos, decorrentes da separação conjugal. Ao mesmo tempo, a religião a orientou para um novo código de comportamento social, regulados por uma nova visão religiosa de mundo: não beber, não fazer “farra”, não se relacionar afetivamente com parceiros que não atendam as expectativas de um modelo de paternidade responsável. Aqui, nas duas trajetórias, as escolhas afetivas foram fortemente marcadas por continuidades e descontinuidades de gênero, dinamizados por traços de geração/idade, práticas culturais (de origem rural, urbana, religiosa, étnico-racial) e divisões sociais.

Até agora, analisei a história de duas mulheres negras de origem social semelhante, de camada popular, mas distintas do ponto de vista da geração. Os percursos foram diferentes e levaram-na a uma mesma situação: sem parceiros fixos. As três próximas trajetórias são de mulheres que têm um perfil socioeconômico diferenciado das duas trajetórias até agora analisadas, pois são mulheres de camadas médias; bem-sucedidas profissionalmente e detentoras de um capital cultural e econômico considerável, em termos de educação e renda. São de uma mesma geração, pertencem à faixa etária de 40-50 anos de idade. Vejamos como os recortes de classe se dinamizam com o de raça e de gênero.

CHICA: UMA TRAJETÓRIA EM ASCENSÃO

Chica é solteira, tem 43 anos, se autocalifica como negra, nunca foi casada, tem um filho. Nasceu em Salvador, Bahia, mora no bairro considerado de classe média. É formada em Fisioterapia numa universidade particular de Salvador, trabalha nessa profissão há quase dez anos. A entrevista foi realizada na casa de seus familiares, onde reside com o seu pai e seu único filho.

A família

Diferentemente das primeiras entrevistadas, Chica tem um padrão de vida mais estruturado em termos socioeconômico. Nasceu em Salvador. Tem cinco irmãos, três são mulheres e dois, homens; ela é a irmã mais velha. Seus pais são originários do interior da Bahia. Vieram para Salvador muito cedo à procura de trabalho. Seu pai foi carpinteiro da Odebrechet, uma das maiores empresas privadas de construção civil do país e depois foi mestre de obra até se aposentar. A mãe de Chica, depois do casamento e dos filhos passou a ser dona de casa, ela morreu cedo, devido a problema cardíaco.

Outro aspecto que diferencia essa trajetória das anteriores está relacionado com as estratégias familiares empreendidas no investimento cultural dos filhos. O pai de Chica, como operário da construção civil, conseguiu obter mobilidade profissional dentro da empresa em que trabalhou, o que lhe proporcionou maior capital econômico-social. Isso se deu, também, devido as mudanças estruturais da economia baiana da época, em que as chances de emprego estavam em consonância

com os projetos de desenvolvimento regional. Com o trabalho, o seu pai pode ter um padrão de vida familiar “mediano”. Todos os filhos, principalmente os mais velhos, tiveram um investimento “duro” em sua formação educacional. O sonho de seu pai, segundo Chica, *era que todos os filhos cursassem universidade, sobretudo, os meninos (seus irmãos) pudessem se formar na área de Engenharia Civil, Administração de Empresas e depois trabalhassem na Odebrecht.*

Diferentemente das relações familiares da trajetória anterior, em que a mãe era a chefe de família, o pai de Chica era o provedor da família e à sua mãe cabia a educação doméstica dos filhos. Percebe-se, nesse caso, relações construídas por marcadores de gênero, que reproduzem um modelo tradicional em que o homem é o provedor, “trabalha fora” e a mulher é a administradora da casa.

A afetividade e a percepção do corpo negro

Em função da mobilidade individual que seu pai experimentara, Chica teve um grande investimento educacional. Estudou em escolas particulares até concluir o ensino fundamental. Depois continuou o ginásio em escolas públicas que, há mais de duas décadas atrás, eram de boa qualidade. O investimento foi revestido, a posteriori, com a sua inserção numa universidade particular, resultando na sua profissão como fisioterapeuta em grande hospital de Salvador.

Chica atualmente tem uma renda mensal de mais de dez salários mínimos. Ela mesma, ao referir-se à sua trajetória social, se autoclasseifica como uma “negra de classe média”. Em alguns momentos de seu relato, fez menção da dificuldade que tivera em reconhecer-se como negra, devido a alguns valores sociais que cultuava na época, quando “não se percebia como negra”.

Chica não é liderança do Movimento Negro, porém em seu relato era recorrente a reafirmação de ser “uma negra de classe média”. Por isso, durante a entrevista, perguntei-lhe qual a importância dessa autodenominação. De acordo com o seu depoimento, durante a

adolescência, não tinha nenhuma percepção sobre os valores étnico-raciais, não se via como negra. O seu leque de amizade restringia-se aos amigos não negros, de classe média, ela me contou que:

Eu não conseguia enxergar a minha beleza de jeito nenhum, eu nunca conseguia me achar bonita, eu via o negro como a minha própria imagem, feia e gaga [...] eu tinha medo de me expressar, de expor a minha gagueira, assim até em situações de racismo eu não conseguia me expressar porque eu estava bloqueada, eu me sentia inferior por ser negra e gaga ao mesmo tempo.

Quando perguntei-lhe se namorou garotos brancos na adolescência, ela disse-me que não havia negros na sua classe social (média), e sim, brancos e uns poucos mestiços. No entanto, mesmo assim, as suas relações amorosas com estes foram rápidas, não duradouras. Além disso, a deficiência na fala (gaga), associada à sua condição racial, fizeram com que Chica tivesse dificuldades em se relacionar com os garotos negros, pois em sua percepção, tal fato representava um processo de autorrejeição de sua imagem e de rejeição da imagem do outro semelhante. Ela narra um episódio em que esta situação foi evidenciada:

Eu não gostava de minha imagem, isso rolou durante muito tempo, no primeiro ano da faculdade eu cortei o meu cabelo black curtinho [...] por causa da moda. Na época havia modelos negras com cabelo black e minhas amigas falaram e eu fui e cortei o cabelo. Fiquei uns 15 anos com este mesmo corte de cabelo, mas eu não tinha a consciência que eu tenho hoje [...] então, eu tinha a imagem do branco inserido na questão da beleza, na questão da escolha de amigos, na escolha de ambiente de trabalho, de moradia, aquela visão branca e burguesa.

Um dado intrigante, é que Chica, embora pertença a classe média, o seu leque de preferência afetiva é mais restrito do que o de Acotirene, que é de classe popular. Lembremos que Acotirene teve duas uniões

estáveis com um parceiro branco e outro negro, enquanto Chica não conseguiu manter esse tipo de relação com seus pares amorosos. Isso demonstra a teia de complexidade em que estão estruturadas as chances de encontrar parceiros no *marché affective* brasileiro, como atestam outras pesquisas. Moutinho (2004), por exemplo, estudando o mercado afetivo carioca identificou que as preferências sexual-afetivas entre parceiros de “cores” diferentes (relações inter-raciais) não podem ser analisadas sem levar em conta o intercâmbio entre as categorias raça, classe, gênero e prestígio, os quais constituem este “mercado”. A autora identificou em sua pesquisa que os indivíduos negros e seus pares brancos sofriam mais constrangimentos sociais em espaços considerados de classe média e da elite do que nos estratos populares.⁶⁶

Analisando outras trajetórias das entrevistadas, percebi que um dos elementos balizadores das dificuldades de encontrar parceiros fixos está condicionado aos referentes cor/raça e ao status econômico-social. Este binômio se imiscui nos discursos da “troca” de mulheres negras por mulheres brancas, incluindo, aí, a questão da ascensão social dos homens negros e suas preferências por parceiras brancas. Estas últimas, só contariam com o seu capital simbólico estético-corporal, a cor; em contrapartida, as negras com algum tipo de prestígio social e econômico só conseguiriam manter um relacionamento durável com um homem negro se este fosse de um status social inferior ao seu, ou melhor, a mulher negra seria *pau pra toda obra*, sustentaria financeiramente os seus filhos e seu companheiro.

No caso de Chica, a dificuldade de encontrar parceiros negros com o mesmo tipo de capital social e cultural, foi um dos motivos que impossibilitou o relacionamento com os seus pares. Entretanto, seria necessário uma investigação profunda sobre as escolhas afetivas de mulheres e homens negros de classe popular e de classe média, o que não constitui objeto deste estudo, mas uma pergunta torna-se irre-

66 Ver Moutinho (2004, p. 290-294). Na Bahia, Barros (2003) identificou casos de discriminação racial praticados contra o casal cujo par é composto por homem negro e mulher branca nos espaços tidos como de classe média, a exemplo, lojas, shoppings e, em alguns casos, evidenciou-se dificuldade de aceitação dos cônjuges negros (as) pelas famílias.

sistível: será que as mulheres negras de camadas médias têm maiores dificuldades de manter relacionamentos estáveis com homens negros e brancos do que as mulheres negras de camada popular?

É interessante ver o livro de Sandra Almada (1995, p. 115). A autora descreve a narrativa das quatro artistas negras brasileiras citadas, inclusive as dificuldades de três delas com relacionamentos afetivo-sexuais com homens negros de prestígio social e político, personalidade nacional, artista e intelectual. Em uma das passagens de seu livro, Almada, entrevistando a atriz Léa Garcia, pergunta-lhe sobre sua vida amorosa com os homens. Léa Garcia responde: “[...] O homem foi muito hostil. E eu, por ter essa preferência por homens negros, sofri muito com o comportamento deles. O homem negro é muito cruel com a mulher negra, na maioria das vezes [...]. Isso aconteceu comigo até com o primeiro homem, o Abdias” (refere-se a Abdias do Nascimento – artista, intelectual e grande líder político do Movimento Negro Brasileiro, um dos fundadores do Teatro Experimental do Negro (TEM), na década de 1940, casado há muitos anos com uma mulher branca estrangeira). (ALMADA, 1995, p. 115) Em outra passagem do livro, Almada pergunta a grande dama do teatro brasileiro, Ruth de Souza, acerca dos relacionamentos afetivos. Ela responde: “- Acho que o homem negro tem um grande desprezo pela mulher negra. Mesmo o negro pobre que não tem *status*”. (ALMADA, 1995, p. 180) Percebe-se nesses dois depoimentos o forte argumento da “troca” de mulheres negras por brancas quando o assunto é ascensão social do homem negro. O mais intrigante nessas falas é que o inverso não é recorrente. Até agora, as mulheres entrevistadas que ascenderam socialmente, não falaram da relação afetivo-conjugal estável com homens brancos pobres ou de camadas médias, cujo motivo principal seja seu capital econômico, se comparado aos homens negros pobres ou que experimentaram mobilidade social ascendente.

Como foi discutido anteriormente, a problemática não é nova; desde a década de 1930 que esse debate está presente nas Ciências Sociais.⁶⁷

67 Ver alguns autores já citados e discutidos neste livro: Landes (1947), Azevedo (1955), Woortmann (1987), Fernandes (1965), Berquó (1987), Silva (1987) e Agier (1990).

Nas trajetórias até agora analisadas, esse fato não é, ainda, totalmente evidente, pois outros marcadores se mesclam às preferências de parceiros, além da classe social. Segundo o relato de Chica, os seus relacionamentos afetivos com homens negros iniciou-se na fase adulta. Esse interesse surgiu após de sua percepção enquanto negra. Perguntei-lhe quando isso aconteceu? Contou-me que, entre os 26 e 27 anos, o irmão passou a ouvir os discursos do movimento negro, as pessoas falarem sobre o assunto, a ler sobre a história do negro; tudo sobre o negro tornou-se de seu interesse. Isso teria mudado a sua vida, inclusive as suas redes de relações sociais e afetivas. A partir daí, começou a valorizar a beleza negra e a ter namorados negros: *só assim percebi que o negro era bonito*.

Chica define sua vida em dois momentos: um “antes” dos 27 anos de idade, quando não gostava de sua autoimagem e não valorizava a “cultura negra”; e um outro “depois”, quando construiu sua percepção enquanto negra e passou a valorizar a si própria e aos outros negros: *eu passei a enxergar o cotidiano de outra forma, conhecendo outras pessoas negras e homens negros*.

Acho interessante ressaltar a dimensão que a estética tem como significação racial, de aceitação, positivação, negação e rejeição de si mesma e do outro no plano afetivo. A afetividade é significada através da racialização e da sexualização do corpo. A noção de belo expressa-se o tempo todo como um divisor simbólico – *antes não se achava bonita, depois eu me vi bonita*. Ou então, o corpo é ressignificado por sinais que marcam uma diferenciação racial, o cabelo, a cor: *eu tinha a imagem do branco inserido na questão da beleza, eu só vivia no salão, passando (alisando) os meus cabelos para ficar parecida com a branca*.⁶⁸

Fanon (1991, p. 92), em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, refere-se ao corpo negro como um esquema corporal ou um esquema histórico-racial. Esse esquema corporal seria construído em relação a um “outro” não negro, por meio da linguagem e da própria história. Esta última, ou seja, a historicidade, cederia lugar a um “esquema epidérmico

68 Sobre a importância da estética na construção da identidade negra, ver o livro de Gomes (2006).

racial” em que o “conhecimento do corpo [negro] é [torna-se] uma atividade unicamente negadora”.

A atividade negadora, a qual Fanon se refere, está presente nos discursos da informante em um determinado momento de sua vida. Como foi visto neste relato, a negatividade de sua autoimagem negra foi reconstruída positivamente no curso de sua trajetória social. O corpo racializado foi ressignificado a partir de novas relações, inclusive acerca de suas relações afetivas.⁶⁹

Voltando ao depoimento de Chica com relação aos seus relacionamentos afetivos com homens negros, ela relatou-me que, aos 34 anos, conheceu um homem negro pelo qual se apaixonou. Desta relação, que durou “algum tempo”, nasceu um filho. Descreve sua relação com tom de tristeza e decepção; fala em “fantasia”, “ilusão”, “frustração”. Toda a construção positiva acerca do homem “negro” se desconstrói a partir dessa relação amorosa. A sua relação afetiva com um parceiro da mesma raça se tensiona a partir de suas expectativa em torno do “papel” que um homem deveria exercer.

Isso se evidencia quando a entrevistada fala da paternidade. Para ela, o pai do seu filho não é um pai comprometido, não se envolve, não participa, não está presente, *ele não cumpre os deveres de um bom pai*. Sendo assim, o modelo de paternidade associa-se, também, ao de masculinidade. É como se os dois modelos tivessem em íntima complementaridade na fala da informante. Ser um bom homem significa ser um bom pai. Mas, esse modelo de masculinidade/paternidade só pode ser entendido quando se analisa as configurações das relações de gênero nesse contexto social.

69 Fanon, assim como Foucault, percebe o corpo como algo que é construído e representado através da história. O racismo seria uma dessas formas históricas que se engendraria no corpo através de uma relação com o “outro”. Em Foucault (1979, p. 146), o poder é múltiplo, este se manifestaria/materializaria no corpo dos indivíduos, fazendo com que “[...] o domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder [...] Mas a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder”.

Chica é uma mulher negra que em sua trajetória acumulou capital econômico e social, o que tornou-a isso a tornou uma pessoa cujo status social é superior à maioria das mulheres negras na Bahia e no Brasil, inclusive com relação às duas trajetórias anteriores, de Carmosina e de Acotirene. Sua posição social a colocou numa relação de situação de “vantagem” econômica com relação ao seu ex-parceiro, pai de seu filho que é desprovido economicamente. Chica contraria o modelo hegemônico familiar que tem como referência o homem como chefe provedor. Sua trajetória a orientou para outro tipo de arranjo familiar, dotando-lhe de um poder (autoridade) que, normativamente, se espera de um homem (como o seu pai) e não de uma mulher.

Esse poder pode ser lido sobre vários ângulos. Um desses, aqui registrado, seria de como a autoridade de Chica como chefe de família e bem-sucedida socioeconomicamente desconstrói com a ideia de uma universalização calcada no pressuposto de uma dominação masculina fixa. Ao contrário, o que gera sua instabilidade afetiva é a combinação dessas categorizações marcadas em seu percurso pela inversão do gênero (ela “assume” o “papel” que deveria ser do homem), pela posição social que possui nesse contexto, ou seja, de ascensão social e econômica, e pela situação racial – a racialização – entendida não só como sinais fenotípicos, porém, que subjazem expectativas diferenciadas de comportamento, valores, concepções de mundo e práticas que trazem marcas de uma cultura negra.

Nesse jogo, certas concepções sociais tidas como universais na nossa cultura ocidental podem ser recolocadas em contextos muitos específicos.⁷⁰ Isto pode ser evidenciado no contexto que eu estou analisando. Como já dito, Chica, diferentemente de outras mulheres negras, acumulou capital financeiro e social. No entanto, sua expectativa social em torno das noções de paternidade/masculinidade chocava-se com as reelaborações do gênero e sua intersecção com raça e classe.

Dito de outro modo, é como se interpretasse os sentidos atribuídos tais estas categorias a partir da metáfora “da lei da compensação e da

70 Ver Strathern (1980).

troca”, ganha-se de um lado e perde-se de outro, ou, as vezes, ganha-se e perde-se, simultaneamente, a depender da posição que cada um assume no “jogo”. Na disputa social, sobretudo naquela marcada por gênero, é difícil, não impossível, acomodar raça, classe e outro marcador social no campo afetivo. No caso de Chica, é visível como essa permutação traz desvantagens na relação amorosa.

Segundo Chica, seu ex-companheiro era músico, mas não detinha o capital financeiro, nem social para sustentar seu filho e nem a si próprio. Uma das estratégias de sobrevivência do seu ex-companheiro, segundo a entrevistada, era se relacionar afetivamente com mulheres negras com poder aquisitivo e que pudessem suprir suas carências financeiras e realizar seus desejos profissionais.⁷¹ De acordo com o seu depoimento:

Eu achei que ele era uma coisa e era outra, então eu passei a conhecer mais ele com a convivência e ver que para ele só existe a carreira (artística) dele, comigo e com a outra [amiga negra] foi à mesma coisa, na verdade ele se relaciona com aquela pessoa que é mais conveniente para a carreira dele.

Várias categorias sociais são acionadas. A rotatividade de parceiras do pai do filho de Chica é lida como uma “desvantagem” social e afetiva, pois esta prática confirma uma regra social hegemônica, inclusive recorrente nos relatos das informantes sobre as suas trajetórias afetivas: são mais homens que mudam de parceiras sexual-afetivas do que ao contrário. Por outro lado, essas relações são acionadas por outras categorias (classe) se observarmos que Chica e sua amiga (ver próxima trajetória) compartilham de um mesmo universo social; disputaram

71 A obra de Fernandes (1978) já apontava para este tipo de problemática. Na sua pesquisa realizada na comunidade negra em São Paulo, o autor identificava esse outro lado das relações afetivas entre a “gente de cor”, especialmente, no interior da família negra. Fernandes identificou vários arranjos familiares entre os negros, especialmente, o modelo matrifocal que seria de mulheres negras solitárias (ou abandonadas), sem cônjuges/companheiros, que chefiavam seus lares, educavam e sustentavam sua “prole”, ou então, quando tinha um companheiro “este vivia dos frutos dos seus trabalhos”.

no “mercado afetivo” o mesmo parceiro, que é negro e pobre. Portanto, este se encontra numa posição social inferior à delas, o que sugere uma inversão tradicional na relação de poder entre ambos, nesse sentido, Chica não poderia se utilizar desse mecanismo para burlar sua falta de parceiro?

A literatura antropológica clássica brasileira sobre esse tema afirma que homens negros, os quais ascendem socialmente, têm como preferência matrimonial-afetiva mulheres brancas ou não negras, cujo status social é inferior ao deles.⁷² Nesse caso estudado, a relação é inversa, mesmo se tratando de relações endogâmicas, ou seja, são mulheres negras e não homens negros que possuem tal prestígio. No entanto, sugiro que tais relações marcadas pelas barreiras do gênero e da raça não permitiram uma transgressão desta “lógica” no campo afetivo.

Mesmo observando que o poder masculino não é absoluto – nem todos os homens têm privilégios, como afirma Woortemann (1987), referindo-se aos pretos-pobres de Salvador e das pesquisas sobre masculinidade negra no contexto soteropolitano (PINHO, 2005) –,⁷³ da mesma forma, pode-se dizer das mulheres negras. Chica é uma exceção quando o referente é o seu poder (econômico-social) se comparado à maioria das mulheres negras brasileiras. É como se houvesse um choque entre as categoriais gênero-raça-classe em que a afetividade torna-se um campo cheio de tensões e conflitos, impedindo tais relações afetivas entre os gêneros.

O interessante é que tanto na trajetória anterior, quanto nesta analisada, a permutação dos distintivos de raça, gênero e classe social interferem de maneira diferente na composição das chances de encontrar parceiros afetivos fixos na vida das investigadas. Em Acotirene, o recorte de classe opera à medida que a entrevistada é de classe popular, aproximando-lhe de parceiros de uma mesma cultura popular, como foi o caso dos seus dois relacionamentos. O dispositivo racial e de gênero atuaram no sentido inverso, criando zonas de tensão. No caso de Chica, o seu capital social e econômico poderia servir como grande

72 Ver as pesquisas de Silva (1987) e Berquó (1987).

73 Ver, por exemplo, o interessante artigo de Pinho (2005).

mecanismo pra acomodar uma relação estável com parceiros que não possuem o mesmo capital financeiro, no entanto, o recorte de classe (status, econômico) impossibilitou sua relação afetiva estável na dinâmica com o gênero e a raça. Sugiro, como já assinali anteriormente, que as mulheres negras de camadas médias podem ter uma dificuldade maior em contraírem relacionamentos afetivos estáveis do que as mulheres negras de camadas populares até agora analisadas, nesse contexto particular.

A instabilidade afetiva dessas mulheres negras, isto é, a ausência de parceiros afetivos fixos, pode ser percebida como um signo dinâmico dessas relações estruturais.

Hooks (2000), analisando o contexto estadunidense, acentua que os sistemas de dominação e exploração geraram uma dificuldade de amar entre os negros e as negras no período escravista e pós-escravista. Para a autora, as mulheres negras, em especial, aprenderam a reprimir as emoções em detrimento da luta pela sobrevivência, isto é, priorizou-se o ganho material. Entretanto, diz Hooks (2000, p. 192) “[...] É preciso criar condições para viver plenamente. Para viver plenamente as mulheres negras não podem mais negar sua necessidade de conhecer o amor”.

Na busca desse amor é que as mulheres negras aqui analisadas tentam criar estratégias não só de sobrevivência, mas de negociar e equilibrar o jogo das emoções através de novas configurações de gênero, construídas em contextos históricos específicos. Equilibrar o jogo do racismo e do sexismo numa sociedade onde as mulheres negras ainda são vistas, segundo Carneiro (1995), como “fuscas” e as mulheres brancas como “monzas”; nas palavras de um escritor negro e intelectual que, ao tentar explicar “por que os negros que sobem na vida arranjam logo uma branca e de preferência loira?”, afirmou que todo homem negro em processo de ascensão social “troca” o seu carro velho (um fusca, uma mulher negra) por um carro do ano (monza, por uma mulher branca).⁷⁴ A “troca” tem vários sentidos, não só como

74 O intelectual negro é o historiador Joel Rufino dos Santos que explicou da seguinte forma: “a parte mais óbvia da explicação é que a branca é ‘mais bonita’ que a negra e

acentua Carneiro (1995) em seu artigo, discutindo a função da “troca de mulheres” nas sociedades africanas na concepção de Balandier, ou então nos clássicos estudos de Mauss (2001),⁷⁵ quando assinala a importância de se entender os significados da “troca” para além de seu viés utilitarista-mercadológico.

Se a mulher aparece como um signo nas sociedades arcaicas ao lado da circulação de bens materiais e não materiais, é porque ela sinaliza para a confirmação de certos padrões culturais vigentes em que o gênero e suas relações (como a de raça, por exemplo) “estruturaram a percepção e a organização concreta da vida social”. (SCOTT, 1990, p. 16)⁷⁶ Porém, o gênero não informa apenas as relações de poder de uma determinada sociedade, mas também, permite modificações de tais práticas culturais a partir de seus agentes. É sobre este aspecto que este estudo se interessa em entender: o porquê e como as coisas mudam!

Chica tem “pagado” um preço alto por contrariar a regra de um modelo tradicional de gênero, como a posição dominante que exerce como chefe no interior da família. O seu percurso social – na escola, no trabalho, na adolescência, na ressignificação do seu corpo – orientou-lhe para redefinir alguns atributos naturalizados tidos como femininos. Não é toa que Chica se autodefine como uma “mulher moderna” e politizada; isso a transformou, também, numa mãe “moderna”.

Chica relatou que sustenta financeiramente seu filho sozinha, que educa e que administra sua casa com a ausência do pai do seu filho.⁷⁷

quem prospera troca automaticamente de carro. Quem me conheceu dirigindo um Fusca e hoje me vê de Monza tem certeza de que já não sou um pérrapado: o carro, como a mulher, é um signo”. (CARNEIRO, 1995, p. 545)

75 Ver, especialmente, Mauss (2001).

76 Refiro-me a uma das definições de gênero de Scott (1990).

77 Algumas pesquisas recentes têm confirmando esse modelo matrifocal na família negra baiana. Além dos estudos clássicos de Frazier (1942), Herskhovits (1943), Landes (1938), ver Castro (1989), Agier (1990), Santos (1996). Tais estudos, com enfoques diferenciados, apontam para uma predominância de mulheres negras como chefes de família, provedoras, atuantes na organização doméstica e na educação dos filhos. Verificou-se nesses mesmos estudos a ausência da figura paterna/masculina e a presença marcante da autoridade da mãe nas relações familiares negras de classes populares. (AGIER, 1996, p. 190)

Diferentemente dos estudos citados, a informante não é de classe popular, o que contraria a predominância do modelo matricentrado apenas em meios populares. Chica se autodefine como de classe média, tem uma renda média individual de mais de dez salários mínimos e exerce uma profissão valorizada socialmente (fisioterapeuta), diferente das ocupações exercidas historicamente por negros e por mulheres negras, como o trabalho doméstico, precário e informal.⁷⁸

Outro elemento apreendido da fala da Chica refere-se à rotatividade de parceiras sexual-afetivas do pai de seu filho. Adentra-se nessa discussão, a questão da poligamia masculina. Poucos são os estudos que discutem tal problemática no Brasil, com exceção das obras já citadas. Em relação a Bahia, as pesquisas socioantropológicas contemporâneas têm focalizado outras temáticas que perpassam pela questão da poliginia negra, mas não tem nesta o foco de investigação, como as pesquisas sobre famílias negras e de meio popular.⁷⁹ Entretanto, é necessário destacar que no depoimento da entrevistada, a problemática da poligamia masculina aparece como uma categoria importante que impede as relações afetivas estáveis entre os negros (as). Na fala da informante esta aparece imbricada com as concepções de paternidade/masculinidade e com a mobilidade social.

Como já foi dito, neste caso estudado, Chica diferentemente do pai de seu filho é detentora de um capital socioeconômico; isto não deveria servir de atrativo para os seus pares afetivos negro-masculinos; ao invés de afastá-los? Uma das estratégias elaborada pelo ex-parceiro de Chica era se relacionar afetivamente com mulheres negras e não negras como forma de realizar seus projetos pessoais e profissionais. A ausência de um capital financeiro e social por parte de seu ex-parceiro não poderia facilitar esse ajuste afetivo-financeiro entre ambos? No entanto, sugiro que os construtos de gênero aqui elaborados, paternidade/masculinidade atuaram no sentido de tensionar tais relações.

78 Ver Bento (1995) e Pacheco (1997, 1998). Sobre mercado informal em Salvador, ver Santos (2000); sobre o trabalho de mulheres negras no século XIX, numa perspectiva historiográfica, ver o trabalho de Soares (1994, 2007).

79 Ver um balanço dessa bibliografia em Slenes (2000) e em Reis (2001), e no artigo de Almeida (2002), sobre paternidade/maternidade entre jovens em meios populares.

Isso significa dizer que as escolhas afetivas/conjugais/sexuais movem-se no “jogo” de interesses sociais em que os indivíduos “negociam” seus afetos. No caso da narrativa de Chica, isso fica bem evidente. Ao falar de sua vida amorosa percebi que suas concepções sobre relacionamentos afetivos não estão em consonância com uma percepção naturalizada da submissão feminina, ao contrário, a sua “solidão” pode ser resultante de várias tensões, inversões, conquistas, investimentos e decepções operadas em seu percurso social e afetivo. Segundo o seu depoimento:

Eu estou me sentindo só porque de uma ano para cá eu terminei uma relação com uma pessoa [...] mas eu não acho que eu perdi tempo, eu estava vivendo uma situação que eu acreditava na mudança, mas hoje eu amadureci muito e hoje eu quero um [novo] relacionamento bem “pé no chão” e que me traga muita felicidade pode ser homem branco, negro, seja ele o que for, eu quero é ser feliz.

Apesar das diferenças entre as trajetórias analisadas, eu pude observar alguns pontos de convergências e divergências entre Carmosina, Chica e Acotirene. Um dos elementos recorrentes entre elas: a origem familiar, ambas provieram de famílias de camada popular; as mães foram trabalhadoras rurais e domésticas; os pais foram trabalhadores braçais, exerceram ocupações de baixa remuneração e desvalorizadas socialmente. Uma diferença entre a família de Chica e das outras entrevistadas é o fato de seu pai ter experimentado mobilidade profissional o que possibilitou um maior ganho de capitais para Chica e seus irmãos, se comparada às famílias de Carmosina e Acotirene, cuja mobilidade social paterna não foi concretizada. Esse dado fez com que o percurso social de Chica se diferenciasse das demais, possibilitando-lhe um acúmulo de capital cultural e social. Chica pertence a camada média, foi universitária e, atualmente, exerce uma profissão valorizada socialmente que lhe proporciona ganhos materiais, diferentemente de Carmosina e Acotirene. A primeira é trabalhadora doméstica, a segunda

trabalhadora informal (autônoma) e ambas pertencem às camadas populares. Isso delineou o leque de preferências afetivas de ambas?

Carmosina nunca se casou, não têm filhos, Acotirene manteve dois relacionamentos afetivos estáveis, tem seis filhos, é chefe de família; Chica não foi casada e nunca teve relacionamento afetivo estável, tem um filho e é também chefe de família. Além desses aspectos, não se pode esquecer o recorte de geração: Acotirene e Chica são de uma mesma geração, o que pode facilitar ou não as chances de encontrar parceiros; Carmosina é jovem, tem 26 anos de idade, porém vem de uma cultura rural popular e religiosa, o que interfere na sua compreensão de mundo e na escolha de seus pares afetivo-sexuais. Até aqui, Acotirene e Carmosina são de camada popular; Chica e a próxima entrevistada, também, têm uma coisa em comum, são mulheres negras de camada média. Vamos ver os pontos de aproximação e distanciamento entre elas. Como tais marcadores interferem em suas escolhas afetivas?

WINNIE: O AMOR E O PODER

Essa entrevistada tem um perfil diferente das duas primeiras e semelhante a última. É uma mulher solteira, que se autoidentifica como negra, tem 45 anos, não tem filhos, é funcionária pública, auditora fiscal federal. Fez um curso universitário, mas não concluiu. Nasceu em São Paulo, veio para Salvador há 15 anos atrás. Mora no bairro de classe média, próximo a orla marítima de Salvador. O motivo que me fez entrevistá-la tem a ver com o fato de ser uma das poucas informantes pertencentes à classe média, já que poucas são as mulheres negras no Brasil e na Bahia que desfrutam desta posição social. Outra curiosidade é que a informante pertence a um grupo de mulheres cujo *status* profissional é superior a da maioria da população negra, se comparada tanto com os homens e mulheres negros desta geração.

A trajetória de Winnie difere-se das anteriores no que se refere a uma singularidade em seu relato: é chefe de um dos maiores setores da Receita Federal do Estado da Bahia. Embora, segundo seu relato, sua chefia foi conseguida por meio de cargo de confiança, tal fato, mesmo assim, torna-se bastante significativo em sua trajetória, porque, como alguns estudos demonstram, as mulheres negras, se comparadas com os homens brancos, negros e com as mulheres brancas, são aquelas que ocupam as mais baixas ocupações de status mesmo com todo investimento educacional. (LIMA, 1995) Assim, como a entrevistada anterior Winnie percorreu um caminho de mobilidade individual. Como isso aconteceu? Quais foram os lugares sociais que percorreu e como isso influenciou suas escolhas afetivas?

A família migrante

Winnie nasceu em São Paulo, na região do ABC paulista, na periferia, semelhante às outras informantes, também, é proveniente de uma origem de pobreza. Winnie é a filha mais nova do casamento de sua mãe com seu pai, tem um irmão mais velho. Sua mãe era trabalhadora doméstica e seu pai era trabalhador braçal, pedreiro, ambos analfabetos. É interessante observar como as trajetórias familiares das quatro informantes se assemelham nesse aspecto.

A mãe de Winnie é originária do interior do estado de São Paulo. Quando jovem veio para capital fugido da educação rígida de sua mãe. Enquanto seus irmãos – homens tinham o direito de divertir-se e de estudar, as mulheres só era permitido o trabalho doméstico familiar na lavoura. Tentando livrar-se dessa situação, sua mãe fugiu sozinha para a cidade e para sobreviver ingressou nas fileiras do trabalho doméstico remunerado. Na cidade, conheceu seu pai, que era pedreiro, depois casaram e constituíram família. Apesar da situação de pobreza, os pais de Winnie conseguiram criar uma estrutura familiar mínima, compraram uma casa e investiram na formação escolar de seus dois filhos. A mãe de Winnie faleceu quando ela tinha apenas quinze anos de idade. A partir daí, assumiu o “papel de dona de casa”. Foi por meio da educação que Winnie conseguiu ter mobilidade social ascendente.

A profissão

Winnie e seu irmão estudaram em escolas públicas de boa qualidade. Seu irmão estudou até o ginásio, depois desistiu dos estudos. Ela continuou até se formar. Depois de concluir o segundo grau, Winnie ingressou na universidade, formou-se no curso de Comunicação Social, e depois, fizera um curso de pós-graduação em Propaganda e Marketing.

No final da década de 1970, Winnie era uma jovem universitária que, semelhante aos jovens dessa geração, participou de várias campanhas da esquerda pelo fim da ditadura militar, em São Paulo. Ali teria

despertado para o processo de transformação política do país, e a fez concluir o curso de pós-graduação em Propaganda e Marketing contra sua vontade, pois em sua compreensão, tal curso reafirmava ideias conservadoras da sociedade consumista. Após ter concluído o curso, iniciou o Mestrado em Propaganda Política, que segundo ela *tinha mais a ver com a minha vivência*. Nesse período, conheceu o seu primeiro parceiro negro e contraiu sua primeira união “estável”.

Em 1985, sob a influência de seu marido, Winnie prestou um concurso público para o cargo de auditor fiscal federal na Bahia, obtendo êxito. A partir deste período passa a morar em Salvador. O ingresso no setor público lhe permitiu uma mobilidade individual ascendente dentro da hierarquia da empresa pública em que trabalhara. Tal fato, possibilitou-lhe ganhos materiais e simbólicos favoráveis a um novo estilo de vida, como morar em bairro de classe média, ter um imóvel próprio, carro, viagens internacionais e uma renda individual de mais de vinte salários mínimos, como atestam algumas pesquisas, o emprego público tem se tornado, nas últimas décadas, um espaço importante de ingresso e mobilidade social para os negros. (AZEVEDO, 1955; FERNANDES, 1979; FIGUEIREDO, 2002)

O estilo de vida de Winnie pode ser classificado como de classe média. Ela mesma se autodefine como uma negra de classe média, embora faça ressalva aos seus valores e “estilos afro”. Refere-se ao seu cabelo trançado, à sua maneira de vestir-se, mesmo formal, com tons e toques “africanos”, aos espaços ou “guetos” negros que gosta de frequentar, a música, das pessoas negras, enfim, da “cultura negra”. Isso, segundo ela, a diferencia de pessoas brancas ou, mesmo, de pessoas negras que têm uma posição socioeconômica e profissional iguais a sua, mas que não “circulam” no meio negro. Apesar de exercer um exercendo um cargo de destaque, Winnie admite que seu visual “cho-ca” os seus colegas de trabalho. Disse-me que na rua algumas pessoas, sobretudo garotos, a chama de “rasta” (rastafari), mesmo sabendo que ela é da “alta”.

Alguns dados são comuns entre Winnie e Chica. Ambas se auto-declararam negras de classe média, frequentam o mesmo ambiente

e têm uma percepção diferenciada entre ser “negra de classe média” sem, contudo, abdicar de símbolos da cultura de origem africana. A concepção de raça se manifesta, principalmente, através do corpo. Tanto Winnie como Chica utilizam técnicas corporais para demarcar essa diferenciação simbólica, os cabelos trançados, roupas e outros símbolos africanos. Compartilham, ainda, o mesmo parceiro negro. Há uma preocupação, em ambas, de demonstrar que, contrariamente às pesquisas dos anos 1950 e 1960, as quais enfatizam uma tendência ao embranquecimento de pessoas negras que subiram na escala social, são negras de classe média que preservam traços identitários da cultura negra-africana.⁸⁰ Há muitos pontos em comum entre essas duas histórias. Onde se distanciam? Como Winnie conduziu sua trajetória?

A afetividade

Winnie, diferentemente da entrevistada anterior, foi casada (união consensual) duas vezes com homens negros e manteve relacionamentos afetivos com homens brancos estrangeiros. Segundo seu relato, o seu primeiro relacionamento afetivo foi com um homem negro nacionalmente conhecido no “meio” negro por seu prestígio político e intelectual junto ao Movimento Negro brasileiro. Relatou-me que essa relação não durou muito tempo; descreve-a com um tom de desgosto e insatisfação.

Em suas palavras afirma ter sido muito “sacaniada” pelo seu parceiro durante o período em que viveram juntos. Perguntei-lhe o porquê de sua insatisfação, mas a informante não quis entrar em detalhe sobre

80 Sobre ascensão social de negros na sociedade baiana atual, ver as pesquisas de Figueiredo (2002). Em outra pesquisa, Figueiredo (2004) acentua que não há uma incompatibilidade entre ser negro e de classe média. Segundo a pesquisadora: “[...] argumento que a experiência de ser membro da classe média parece ser extremamente importante para o reconhecimento da diferença entre o “nós” no sentido étnico/racial e os “outros”, restando, portanto, somente a possibilidade de uma identificação tardia. Dito de outro modo, enquanto ocupavam a base da estratificação sócio-econômica, e viviam em bairros pobres, esses indivíduos não se sentiam fora do lugar e não eram vistos como tais [...]”. (FIGUEIREDO, 2004, p. 227-228)

esse relacionamento. Percebi que para algumas entrevistadas, falarem sobre a sua vida afetiva nem sempre é algo tranquilo. Isto envolve passagens que denotam tristeza, mágoa, decepção. Foucault falando sobre a *Histoire de la Sexualité* acentua que o “não dito”, o segredo, pode ser uma interdição, algo que possa revelar um dos “dispositivos” da sexualidade. No entanto, sugiro que esse segredo não esteja, necessariamente, restrito à sexualidade, mas para além desta, pois desdobra-se nos conflitos de gênero.

Os conflitos do gênero aos quais me referi expressam-se na continuação do relato da informante. O segundo relacionamento afetivo de Winnie, também, com um homem negro, foi mais duradouro (seis anos). Revela que a convivência afetiva a dois foi possível, devido a uma “negociação”, uma “troca” entre ela e seu companheiro. Seu novo parceiro era músico (o ex-parceiro da informante anterior), porém, não possuía capital econômico-social para sustentar-se e nem para sustentar um relacionamento. De acordo com a sua narrativa:

Ele era um cara que tinha a vida totalmente diferente da minha, não tinha uma base financeira sólida, então a gente apostava que poderia dar certo, haver uma troca, ele entrava com a assistência afetiva, emocional e eu pagaria as contas, organizaria a casa, contrataria uma empregada para fazer as coisas e tal.

Tal fato torna-se bastante inusitado se levarmos em consideração que a poliginia ainda é vista como uma prática histórico-cultural recorrente em muitas sociedades, pelo menos em muitas pesquisas etnográficas clássicas, atualmente contestadas, atribuindo-se tal prática a dominação masculina fixa e universal, pelo privilégio que os homens têm em termos de troca de parceiras.

Porém muitos estudos não têm percebido que esta dominação não é algo (permanente), que se dá fora do contexto social e histórico nos quais as relações sociais são constituídas.⁸¹ É dizer, em outro sentido,

81 Ver, por exemplo, a crítica que Mariza Corrêa (1999) faz ao livro de Bourdieu (1988)

que a circulação de parceiras do ex-companheiro de Chica e Winnie requer uma análise sobre gênero atenta aos lugares sociais localizados e muitas vezes, hierarquicamente, incompatíveis.

No caso antes descrito, as relações afetivas e de gênero envolvem parceiras negras de um mesmo status social (ambas se consideram de classe média) e que se relacionaram com o mesmo homem negro que não detém capital econômico-social. Essas múltiplas relações desiguais que opõem de um lado; homens e mulheres, negros pobres e mulheres negras de classe média do outro, podem ser lidas sobre vários ângulos acerca da dominação centrada no poder masculino, como se as mulheres não se apropriassem de algum tipo de “poder” dentro da nossa sociedade.

A própria narrativa de Winnie demonstra essa negociação do gênero, em que a metáfora do jogo pode incidir em ganhos de um lado (materiais e simbólicos) e perdas de outros (afetivos): *ele entre com assistência afetiva e eu pagaria as contas*. Geertz fala de uma “negociação” dos símbolos em que os indivíduos participam ativamente. Michele Rosaldo afirma que as emoções são também negociadas nas relações dos indivíduos uns com outros. Penso que essa concepção é bastante frutífera quando o significante é o gênero. No relato acima, a intermediação se explicita no jogo de negociação do afeto e do gênero se observarmos que houve uma inversão nos “papéis” tradicionais do masculino/feminino, já que é a mulher e não o homem quem fornece a base material/financeira em troca de afeto.

Entretanto, analisando as narrativas de Winnie e comparando-as com a de Chica, respeitando as diferenças entre elas, uma questão me intriga: Por que essas mulheres em processo de ascensão social não orientaram suas escolhas/preferências para o homem branco? Falo em termos de investimento social e econômico? Como já foi discutido anteriormente, e em outro lugar (PACHECO, 2006), sabe-se que na produção bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras, em fases diferenciadas, argumentou-se que homens negros em ascensão social

sobre *La domination masculin*, um estudo sobre a sociedade Cabila.

preferiam parceiras não negras. E ao contrário? Coutinho investigando os pares “heterocrômicos” no Rio de Janeiro, embora fosse pretensão da autora, não consegue identificar tais relações no par mulher negra/homem branco como pretendia, pois sua pesquisa acaba se direcionando para o par oposto: homem negro/mulher branca. Tal dificuldade e esta uma das questões centrais da presente pesquisa, tem a ver com o nosso imaginário nacional, em que as mulheres negras têm, ainda, pouco poder de escolha se comparada às mulheres e aos homens de outros grupos raciais, como atestaram as pesquisas demográficas dos anos 1980. Isso não significa dizer que as relações raciais e de gênero na realidade brasileira e baiana não possam ser mutáveis. Como venho demonstrando na análise das trajetórias, têm mulheres que desafiam as normas, “driblam” as estruturas, mas infelizmente nem todas conseguiram tal intuito. As barreiras dos vários sistemas de opressão não lhes permitem, ainda, total transgressão, pelo menos no campo afetivo.

Rosaldo mais uma vez sugere pistas importantes para trabalharmos as questões de ordem emocional/afetiva no campo sociocultural. Para a autora, os julgamentos sociais (*judgments*) fazem parte de formas de comportamentos prescritos culturalmente. No entanto, estes não estão acima dos indivíduos como se fossem estruturas imutáveis, imóveis no tempo e no espaço. Sendo assim, as estratégias adotadas por Winnie podem ser interpretadas, à primeira vista, como um fator de “submissão”, “subordinação”.

Mesmo não colaborando com a ideia de “vitimização” que as mulheres negras aqui analisadas possam ser vistas como “coitadinhas ou “mal amadas”, isso não refuta e nem contraria as práticas do racismo e nem da discriminação de gênero, apenas revela um campo de possibilidades em que as escolhas afetivas atuam. Tais escolhas são também manipuladas pelos parceiros/as em suas relações. No caso da narrativa de Winnie, o seu capital simbólico e social adquirido em seu percurso individual pode lhe proporcionar uma experiência afetiva mais duradoura, embora a durabilidade dessa relação fosse permeada por muitas tensões/conflitos do gênero.

Winnie me contou que a relação afetiva com o seu ex-companheiro foi conflituosa. O seu relacionamento durou seis anos porque segundo ela: *eu segurei a relação, eu tinha a intenção de ser mãe, de procriar, de ter um filho porque a minha idade não me permitia demorar mais, no entanto, o meu relógio biológico me traiu*. Contou-me que o seu desejo e seu projeto de ser mãe contribuíram para a durabilidade da relação, no entanto, após ter engravidado e ter perdido a criança as tensões no relacionamento se afloraram. Afirma que o término da relação não foi só em função da perda do bebê, mas este fato colaborou para o “desgaste” da vida conjugal.

O “desgaste” da vida conjugal, segundo a entrevistada, foi em função das relações cotidianas entre um homem e uma mulher. Para ela, o fato de ser uma mulher detentora de bens materiais e de um status profissional, lhe tornava “independente demais” diante de seu parceiro. Define-se como uma mulher prática, dinâmica, que toma decisões diante das dificuldades da vida e em relação às questões cotidianas, como as questões domésticas, por exemplo. Afirma que não depende de um homem para *consertar seu chuveiro, nem para trocar o pneu do seu carro, para resolver o problema de sua pia da cozinha*; acentua que *resolve tudo sozinha e na hora*.

Afirma que sendo dessa maneira, independente, os homens que ficaram ao seu lado se sentiram incapazes, porque não conseguiam “ser homem”, fazendo coisas que tradicionalmente esperava-se deles. Ao mesmo tempo, reclama a ausência desse exercício de “masculinidade hegemônica” de seu ex-parceiro quando afirma que ele *não se mexia, não tinha vontade de fazer nada, nem trocar uma lâmpada*. Segundo a informante, este tipo de comportamento poderia ser uma reação à sua construção da feminilidade, pois a sua posição de provedora do lar, era um empecilho no equilíbrio da relação amorosa.⁸²

82 Segundo Santos (1996, p. 152), “em Salvador e na Região Metropolitana (RM), 82,3% das chefes de família são negras (pardas+ pretas), enquanto as brancas são apenas 17%”. A autora também constatou que as chefes de família negras são, em sua maioria, sozinhas/sem cônjuges/parceiros. Essa pesquisa confirma o estudo de Berquó nos anos 1980, a qual identificou a predominância de mulheres negras solitárias/sem cônjuge no Brasil e na Bahia. Vários fatores contribuíram para o fenô-

Isto talvez constate a teoria do “matriarcado negro” de que Landes falava que era predominante na Bahia nos anos 1930. Embora Landes tivesse percebido esse poder feminino dentro dos terreiros de candomblé, entre as Yalorixás (Mães de santo), a sua observação apurada da época não estava em desacordo com várias pesquisas que constatarem esse modelo anos depois entre as famílias negras baianas. Na narrativa de Winnie, constata-se um modelo semelhante. Embora não tivesse filhos (engravidou, mas perdeu a criança), a informante era a provedora e mantenedora da casa e possuidora de vários tipos de capitais sociais. Será que este “poder” feminino não seria um “obstáculo” na vida afetiva dessas mulheres analisadas? Analisando o depoimento de Winnie isto fica bem evidente:

Estas pequenas tarefas [refere-se as tarefas ditas masculinas] tornam-se assim trabalhos nobres para eles [os homens], pois é uma forma de demonstrar que estão protegendo as mulheres, estão cuidando. Aí eu fico prejudicada nisso, pois nesta altura da minha vida não dá para me fingir de boba, de o cara pensar que tem mais inteligência do que eu, ou que tem mais informação do que eu, mas ele não tinha.

Referindo-se a seus relacionamentos afetivo-sexuais com homens negros, Winnie relatou-me que numa dessas suas relações “passageiras” tivera uma romance com um homem negro pobre, segundo sua expressão, ele era da “plebe rude”. Não tinha o primeiro grau completo, seus gestos eram de um “homem do povo”, rústico, e era seu empregado. Revelou-me que um certo dia eles saíram para jantar fora. Ela foi dirigindo o seu próprio carro e ele a acompanhava na posição de “carona”. Ressalta que naquela noite, o seu parceiro a criticou várias vezes, chamou-a de “barbeira”, desafiou-a no seu conhecimento sobre o carro, agrediu-a verbalmente.

meno da chefia feminina, entre estes, é inconteste o imbricamento do gênero e da raça no contexto baiano.

Na sua fala, analisa esse fato como sendo uma “fragilidade” masculina diante de seu “poder”, enquanto mulher negra “cheia” de autoridade e possuidora de bens. Classifica tal ato como “machismo”. Afirmo que alguns homens, como este ou como o seu ex-companheiro, não aguentariam manter um relacionamento com uma mulher como ela. Atribui-se de um grande “poder” na forma como conduz a sua vida, os seus negócios, as suas relações afetivas. Revela que os homens são importantes para satisfazerem seus desejos/prazeres sexuais, mas não para constituírem uma vida estável com ela e afirma *eu sou demais para eles, eles não aguentam, não aguentam*.

Winnie, também, teve relações afetivas com alguns homens brancos. De acordo com o seu depoimento, namorou dois homens brancos estrangeiros. Falou-me que esses relacionamentos não foram duradouros, todavia, afirma que não houve problemas de relacionamento pessoal com estes. Dizia-se bem-respeitada, bem amada se comparado aos outros relacionamentos que tivera com homens negros. Segundo ela, os seus relacionamentos afetivos com os brancos não deram certo devido à pressão social. Refere-se aos julgamentos das pessoas nas ruas, os seus olhares repressores acerca da relação mulher negra e homem branco estrangeiro. Disse-me que sentia um desconforto social, como se estivesse confirmando os estereótipos negativamente construídos acerca da negra prostituta *que quer se dá bem com o gringo*.

Acentua que, na relação íntima, não tivera problemas com os homens brancos como àqueles que tivera com os homens negros que se relacionou afetivamente. Refere-se não só ao capital econômico, mas, principalmente, às relações de gênero. Quando fala em respeito, em amor e em não ter problemas, alude categorias que estão sendo elaboradas a partir dos marcadores de gênero.

Por outro lado, o par mulher negra e homem branco estrangeiro mostra uma diferenciação marcada pela racialização. As elaborações sociais negativas acerca das relações inter-raciais impediriam a mesma reciprocidade afetiva permitida pelas elaborações de gênero. Aqui, gênero e raça configuram-se como marcadores hierarquicamente incompatíveis.

O relato de Winnie é instigante na forma como o gênero aparece “subversivo” em sua trajetória afetiva com os homens. Ele afasta qualquer discurso vitimista tradicional do par masculino/opressor: feminina/oprimida. O que se procurou apreender nessas narrativas foi de como, nesse contexto, o gênero transita de um polo a outro e em várias direções. Aqui, observei no depoimento de Winnie que a ausência de um parceiro fixo foi resultante de uma gama de fatores, entre esses, o de “raça” (negra/branco); de classe (status econômico social) e de gênero (homem e mulher; masculinidade/feminilidade).

Mesmo negociando o afeto, os conflitos de gênero não permitiram relações duradouras entre Winnie e seus parceiros de um mesmo grupo racial. Por outro lado, o status socioeconômico da informante criou um meio de aproximação do par masculino/feminino (o que possibilitou um relacionamento de seis anos), mas, ao mesmo tempo, a relação gênero-classe gerou um ‘fio de tensão’ entre os mesmos; ela possuía bens ele não, isso lhe atribuía maior poder na sua relação afetivo-conjugal. Com relação ao seu relacionamento inter-racial, o gênero gerou uma zona de reciprocidade quando atraiu mulher negra e homem branco estrangeiro, mas paradoxalmente, a racialização expressa no imaginário social, coletivo brasileiro, separou, recortou o gênero, impossibilitando uma “confraternização racial entre os sexos.”

Agora, vejamos algumas semelhanças e diferenças entre as trajetórias de Chica e Winnie. Ambas provieram de uma origem pobre, são da mesma idade/geração; se autodefinem como “negras de classe média”; são bem-sucedidas econômico e profissionalmente; compartilham de determinados valores de seu tempo, como frequentar os mesmos espaços sociais, sobretudo o “meio negro”; ambas têm um sentimento de pertencimento étnico-racial, revelado por meio das técnicas do corpo: o cabelo, as roupas, ao adereços africanos e, também, de suas preferências afetivas, já que Chica e Winnie “dividiram” um mesmo parceiro negro.

Quanto às diferenças: Chica, apesar do seu capital cultural-econômico, não conseguiu manter nenhum relacionamento afetivo estável durante toda a sua trajetória. Suas relações foram sempre “passageiras”, inclusive com o seu ex-parceiro negro (que foi também parceiro

de Winnie), com o qual teve um filho. Seu relacionamento não se sustentou devido às tensões de gênero acerca da paternidade e da masculinidade negras, associada à sua posição social e racial. Winnie, que acumulou muito capital econômico e cultural, conseguiu manter algumas uniões estáveis durante o seu percurso social, inclusive com parceiros negros e relações afetivas transitórias com parceiros brancos estrangeiros. Entretanto, as dimensões de gênero e da raça operaram no sentido de impedir os seus relacionamentos afetivos com estes últimos, expressando-se no preconceito racial: *a negra que quer se dá bem com o gringo*. Por outro lado, a combinação das categorias raça e classe aproximou Winnie de seu parceiro negro, (ele é um homem negro e pobre). Todavia, as desigualdades entre os gêneros e as classes não permitiram uma eficaz realização amorosa estável, empoderando e afastando Winnie de seu par (*eu sou independente demais, eu não preciso de um homem para fazer as coisas, eu entro com a base material e ele com o afeto*).

Aqui, as diferenças foram menores que as similitudes. O choque entre as categorias gênero-raça e classe trouxe desvantagens na vida afetiva de Winnie e de Chica, apesar de seus capitais individuais – suas performances – diante das experiências afetivo-sociais. Concluindo este item, pude perceber que, ao longo das trajetórias até aqui analisadas das entrevistadas, há muitas similaridades entre elas no que se refere às suas origens familiares e sociais, marcadas pela pobreza. A ascensão social dessas mulheres se deu em função das estratégias empreendidas pelos seus familiares no investimento educacional dos seus filhos/as e por meio do emprego público federal, dotando-lhes de capitais econômico-sociais. No campo afetivo, apesar das experiências individuais com seus parceiros, Winnie e Chica, de maneiras diferentes, tentaram criar estratégias para garantir uma estabilidade na relação amorosa com o mesmo parceiro negro. Todavia, mesmo com todo o “investimento” econômico, a fluidez ou a subversão do gênero entrou em choque com a fixidez da raça e da classe. Veremos a próxima história.

ZEZÉ: ASCENSÃO, AMORES, DISCRIMINAÇÕES

Zezé tem 48 anos de idade, nasceu em São Paulo, na capital, se autoclassifica como “negra”. É divorciada, já contraiu uma união formal durante cinco anos com um homem negro. É funcionária pública federal, auditora fiscal, há quinze anos. Mora sozinha com sua filha (adotiva) em Salvador, num bairro de classe média alta, na orla marítima. Eu a entrevistei em sua casa, bastante luxuosa, confortável. Foi uma entrevista descontraída e longa. Semelhante a entrevistada anterior, Zezé considera-se, também, de classe média, seu estilo de vida é compatível com a sua renda individual, ganha mais de 20 salários mínimos, possui bens, casa, carro, gosta de viajar. A leitura que faz de sua condição racial e de classe é marcante no seu depoimento:

Pessoas como eu, C, beltrano, nós mostramos que temos capacidade de ter as mesmas coisas que eles, quando eu chego nos lugares da sociedade baiana branca, eu e outras pessoas, nós temos que justificar porque nós negros estamos ali naquele espaço [...] tentam justificar minha presença, eu não gosto quando me apresentam ‘Esta é Zezé, ela é auditora fiscal’, porque não me apresentam como amiga simplesmente, não importa se é gari ou o presidente da República, não importa sua função, sua atividade e tal, mas se me apresentam assim, é uma justificativa de minha presença, é uma forma diferenciada de tratar nós negros nesses espaços de classe média branca.

A trajetória social de Zezé não foi diferente de outras entrevistadas. Ela proveio de uma família pobre, em que sua mãe para sustentar os filhos trabalhou em uma lavanderia e, depois, foi pequena proprietária de uma pensão para homens “motoristas e cobradores de ônibus”. Segundo o seu relato, sua mãe manteve dois relacionamentos conjugais, mas nenhum desses foi com seu pai biológico. Zezé não conhece seu pai; foi criada por sua mãe seu padrasto (segundo marido de sua mãe). Seu padrasto era um “peão de fábrica” e sem escolaridade. Ambos faleceram, deixando Zezé e seus irmãos. A sua trajetória familiar foi marcada por muitas dificuldades, lutas, preconceitos, discriminação e superação. Assim, foi a trajetória de Zezé. Analisemos a seguir.

Como já visto, a educação formal (pública) foi para a maioria das entrevistadas um passaporte para a mobilidade social, principalmente para as informantes pertencentes à camada média. Algumas pesquisas, na atualidade, vêm confirmando esta assertiva, sobretudo, no que se refere aos negros desta geração.⁸³ Com relação às mulheres negras brasileiras, há poucas pesquisas nessa direção.⁸⁴ Entretanto, é incontestável como a educação foi um dos principais meios de inserção de Zezé, Chica e Winnie no mercado de trabalho formal. Zezé, assim como Winnie, também é auditora fiscal federal, função almejada por concurso público. Porém, a trajetória educacional de Zezé não foi só recheada de sucesso; no seu relato são nítidos os percalços de sua trajetória, marcada por discriminações raciais.

A discriminação racial na escola e no espaço de trabalho

Estudei em escola pública até o antigo ginásio. No primário, eu era chamada de “frango de macumba” (por ser negra); “caixão de osso” (por ser muito alta e magra). Minha mãe

83 Na Bahia, ver Figueiredo (2002, 2004).

84 Com exceção de Lima (1995).

me ensinou a responder que “frango de macumba” estava em baixo da saia da mãe deles. Isso deu uma confusão tremenda na escola. Apesar disso, creio que por ser muito querida pelas professoras, que me achavam uma peste de comportamento, mas elogiavam muito meu desempenho escolar, inclusive presenteando-me com coleções de livros de histórias, levando-me para passar o dia em suas casas, etc. eu não tenho esta fase da minha vida como ruim. Além disso, venho de uma família de negros que achava que tínhamos que “limpar a raça” e que foi sempre tão discriminada por ser negra que acabou assumindo o discurso e atitude racista frente a vida. Como tenho a pele mais clara na família (provavelmente meu pai biológico era ou é branco), ainda contava com a animosidade de meus familiares que tinham uma relação tumultuada com minha mãe e passaram parte desta situação para mim. Da adolescência em diante é que este assunto (racismo) se avolumou no ambiente social e de trabalho.

Quando eu perguntei a Zezé como foi sua vida na escola, na infância e na adolescência, ela narrou as experiências de discriminação racial no ambiente escolar. Na sua narrativa, é significativa como a questão racial aparece traduzida na linguagem. Como se sabe, “frango de macumba” é uma categorização racial, o termo “macumba” é uma categoria relacionada aos negros (o frango está relacionado à cor preta) e à prática cultural religiosa (ritual) ligada aos descendentes de africanos. Fanon já chamava atenção sobre o fato de o racismo estar impregnado na linguagem e nas imagens negativas construídas em relação aos negros.⁸⁵ Essas imagens também foram identificadas por Silva (1995), em sua pesquisa sobre a discriminação racial no livro didático, que as representações acerca dos negros brasileiros apareciam de forma estereotipada e inferiorizada.

85 Fanon (1983, p. 137) fez uma pesquisa com 500 indivíduos da raça branca sobre o significado da palavra negro e outras. Segundo ele, foram encontrados: “Negro=biológico, sexo, forte, potente, boxeador [...] selvagem, animal, diabo, pecado [...] terrível, sanguinário, o negro simboliza o biológico [...]”.

No relato de Zezé, tais imagens aparecem associadas a animais e a outras categorizações corporais, “caixão de osso”. Continuando com sua narrativa, Zezé também fornece outras chaves interpretativas acerca da questão racial, como a expressão “limpar a raça” evidencia a concepção racista presente nas teorias raciais do século XIX e XX, e sua reprodução no imaginário social brasileiro. Mesmo se tratando de uma família negra, como atesta a informante, o apelo ao branqueamento da raça negra foi, e ainda é, uma das estratégias (muitas vezes não consciente) de algumas famílias negras e mestiças na preferência afetivo-conjugal de parceiros/cônjuges brancos ou quase brancos para integrar sua parentela.

Nesse caso estudado, a expressão “limpar a raça” se configura como um indicador de seleção racial para a “melhoria” da família, ou seja, quanto mais branco/a, melhor. A cor é um signo (ou um projeto) de melhoria social; daí Zezé sentir-se tratada de forma diferenciada por membros de sua própria família, que, provavelmente, eram mais escuros do que ela. Quando eu a entrevistei, observei esses dados. Aos meus olhos, Zezé tem um aspecto físico da chamada “mulata”. Sua pele é clara, seus cabelos são quimicamente cacheados, crespos, tem um porte avantajado, cintura fina, quadris largos, empinados, traços finos e lábios sensuais. A forma como estava vestida valorizou ainda mais a sua silueta: calça justa e uma camiseta fina. Por outro lado, a experiência relatada por Zezé desfaz alguns discursos presentes no meio acadêmico de que o “mulato” não seria discriminado enquanto um grupo racial negro. No contexto em que Zezé viveu e estudou, em São Paulo, a experiência da discriminação racial foi real, mesmo ela tendo uma pele clara.⁸⁶

Isso fica evidente quando a informante continua falando de sua trajetória educacional. Ao terminar o ginásio (ensino médio), Zezé fez um curso profissionalizante de Secretariado num grande colégio

86 O que não significa dizer que no Brasil não exista uma diferenciação de cor entre os chamados “pardos/mestiços e pretos”, entretanto a classificação aqui utilizada, embora reconheça esta diferença, analisa tais categorias como pertencentes ao grupo racial negro, como sugerem os estudos de Berquó (1987) e Silva (1987).

particular de São Paulo. Nessa época, como não detinha recursos financeiros para fazer o curso, ela e uma amiga solicitaram ao diretor do colégio uma troca, estudava de graça até a conclusão do curso e depois, quando estivesse trabalhando, comprometia-se em pagar a Instituição. A proposta foi aceita pela direção da escola e Zezé e sua amiga conseguiram realizar esta proeza. Logo em seguida, Zezé conseguiu inserir-se no mercado de trabalho, primeiro foi estagiária de um banco público federal, depois foi telefonista e auxiliar administrativa de uma empresa de telefonia pública de São Paulo. Ao narrar como conseguira o seu primeiro emprego, Zezé, mais uma vez, relata a experiência da discriminação racial, agora, no mercado de trabalho. Vejamos sua narrativa:

Quando concluí o curso ginásial, não tinha ideia do que fazer em termos escolares, mas, já tinha plena convicção que tinha que continuar a estudar e trabalhar. Através de um professor ficamos sabendo que havia dois cursos profissionalizantes que atenderiam nossas expectativas: Contabilidade e Secretariado. Eu e minha amiga I..., uma espanhola que apanhou dos pais e foi colocada para fora de casa por ter amizade com uma negra, fomos à melhor escola de Secretariado que há em São Paulo (Fundação Armando Álvares Penteado). Fizemos amizade com o porteiro e conseguimos ser introduzidas na sala de espera do Diretor da Escola [...]. Solicitamos sua permissão para frequentarmos o curso e prometemos que assim que estivéssemos trabalhando, começaríamos a pagar e pagaríamos todo o nosso débito junto à Instituição. Ele atendeu nosso pleito: A escola conseguiu um estágio na Caixa Econômica Federal para mim, e a I... começou a trabalhar como telefonista na TELESP. A I... conseguiu que eu fosse fazer um teste para telefonista, pois o salário era maior que o de estagiária. Após o psicoteste, me perguntaram se eu não gostaria de trabalhar como Auxiliar Administrativa ao invés de como telefonista, já que o salário era maior. Disse que sim, porém quis saber se eu não passasse no teste de

datilografia se eu poderia assumir como telefonista e me disseram que não. Eu era tão boba e necessitada que disse que então não queria, pois o de telefonista já estava garantido. Eles não permitiram que eu assumisse como telefonista e me encaminharam para os testes como Auxiliar Administrativo. Passei nos testes, fui contactada por meu futuro chefe por telefone, ele me adorou e como na época ainda não tinha foto que acompanhava a ficha do futuro funcionário ele me admitiu. Quando eu me apresentei, o cara levou o maior choque! Ele era um descendente de polonês, racista! E, até então, só havia dois negros no Departamento de Engenharia da Telesp, que eram técnicos. Foi o maior constrangimento. O cara que havia sido tão receptivo e legal pelo telefone não conseguia falar, ficou vermelho como um pimentão e pediu para que a secretária dele me atendesse. Me colocaram nos fundos de um arquivo para que eu não fosse tão notada. Só que eu nunca fui uma pessoa que passasse despercebida, era muito, mas muito 'topetuda' e o artifício não deu certo. Qualquer situação que eu encarasse como de discriminação eu "caía de pau" em cima do sujeito. Todos passaram a me olhar e tratar com mais cuidado.

Algumas pesquisas recentes já apontam para a discriminação racial que os negros experimentam no mercado de trabalho, sobretudo quando a sua inserção se dá por mecanismos de seleção em empresas públicas e/ou privadas que exigem um contato pessoal com os contratantes. Geralmente, os relatos sobre o preconceito e a discriminação raciais se dão na entrevista, o contato direto, com o suposto chefe ou gerente, administrador da empresa. O caso acima, é elucidativo de como funcionam as estratégias de contratação e inserção desses grupos no mercado de trabalho. A trajetória educacional e profissional de Zezé foi marcada por percalços de preconceito e discriminação raciais.

Em outras trajetórias, como a de Chica e de Winnie, as experiências de preconceito racial foram brevemente citadas nos espaços da escola e do mercado de trabalho pelas entrevistadas. Chica falou-me

do preconceito no período que era universitária, da dificuldade que tivera em aceitar-se como negra, refere-se ao cabelo, a sua cor e a rede de relações com pessoas não negras. A retórica sobre o preconceito aparece na negação de sua autoimagem, ressignificada, mais tarde, a partir da percepção e posituação do corpo; mas não fala desse preconceito no espaço de trabalho. Winnie só falou sobre o preconceito no espaço de trabalho, quanto à questão da estética, do cabelo crespo, do corpo negro, como dispositivo de diferenciação, e ao tratamento de “a rasta”. Falou-me, também, da dificuldade que tivera com os colegas de trabalho não negros: *eu trabalho no meio branco, onde tem as pressões profissionais, aquela falsa ideia que o negro tem que trabalhar duas vezes mais para mostrar a competência, de que a gente (nós negros) não pode errar.*

As outras entrevistadas, cujas trajetórias não foram até aqui analisadas e que não se encontram no grupo das dez selecionadas, ativistas e não ativistas, falaram pouco das experiências de discriminação racial durante suas vidas. Os relatos acerca do preconceito racial, discriminação e racismo aparecem de formas diferenciadas, às vezes, se mesclam com outras formas de preconceito, como os de classe, por uma retórica da origem social, da carência material, da pobreza. Observei, até aqui, que as trajetórias sociais das mulheres negras que pertencem à camada média são reguladas pelo tripé gênero/raça e classe. Todavia, a “raça” é mais acionada na fase adulta justamente em espaços considerados brancos e de classe média,⁸⁷ com exceção da trajetória de Zezé, em que tais práticas foram acionadas em seu discurso desde a sua infância, na escola, até a fase adulta no mercado de trabalho.

87 Figueiredo (2004, p. 209) aponta para esta problemática, ela também constata em sua pesquisa que nem sempre os entrevistados negros nas classes médias baianas nomeiam os constrangimentos e outras experiências de discriminação em suas trajetórias (na infância, adolescência, na escola) à questão étnico-racial. Isso só ocorre no momento em que estes indivíduos negros, segundo a autora, falam de sua fase adulta e quando participam dos espaços de classe média branca, em que a discriminação racial se torna perceptível para estes agentes. Todavia, sugiro que é na infância e na adolescência, que estes indivíduos experimentam tais práticas, talvez não saibam nomear naquele momento como racismo ou discriminação racial. O mesmo não ocorre quando as mulheres falam da afetividade.

Mas foi na fase adulta que Zezé deu um salto na sua carreira profissional, o que lhe permitiu “subir” na escala social. Em 1986, Zezé prestou concurso público para ocupar a vaga de auditora fiscal estadual em Salvador. Obteve êxito e, no ano seguinte, mudou-se sozinha para a cidade. De lá para cá, Zezé tem tido um estilo de vida de classe média e, como revelou, a sua experiência nesses espaços frequentados por pessoas brancas não tem sido nada fácil. Fala de discriminação nos espaços sociais frequentados. Diferentemente das outras duas entrevistadas, Zezé não “circula” no meio negro, e não se utiliza das mesmas técnicas corporais para demarcar a diferenciação identitária. Entretanto, vivencia a discriminação racial nos outros ambientes sociais que frequenta. A vida de Zezé não foi só recheada de discriminações, ela reorienta e redefine sua trajetória em outras frentes e direções. A sua vida amorosa foi marcada por deslocamentos e continuidades das relações de gênero, raça e classe que as constituem.

O primeiro amor

Zezé é divorciada, mora sozinha com sua única filha adotiva, numa linda casa na orla marítima de Salvador. Foi casada durante cinco anos com um homem negro. Conheceu seu ex-marido no período em que trabalhava na empresa de telefonia em São Paulo (Telesp), em 1974, ele era eletrotécnico dessa mesma empresa; segundo seu depoimento, quando ela o viu pela primeira vez “caiu de amores”. A partir desse momento, Zezé e seu futuro marido passaram a se conhecer melhor, depois namoraram e casaram-se. A união formal durou cinco anos. Perguntei a Zezé quais as razões que fizeram com que o seu casamento terminasse. A sua resposta foi longa e minuciosa; ela relatou-me passo a passo dos momentos de felicidade e de decepções, das dificuldades que tivera na convivência a dois.

Uma das primeiras razões apontadas por Zezé para o término do seu casamento está relacionada com marcadores de gênero. Refere-se ao

modelo conjugal tradicional a monotonia do casamento monogâmico, a postura, segundo ela, “machista” de seu companheiro, principalmente quando ela passara no vestibular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) para cursar Ciências Econômicas. Segundo seu relato, as cenas de ciúmes de seu ex-companheiro eram cada vez mais intensas, devido ao seu interesse pela universidade. Estudar passou a ser um problema cotidiano, seguido de rumores e desentendimentos conjugais. Este fato contribuiu para desestabilizar a relação conjugal, aliado ao comportamento quase sempre tradicional do marido “que não participa das coisas da casa”, sobrecarregando-a com os afazeres domésticos, como a obrigação de “esposa” de cozinhar, cuidar da casa e das honras das famílias. Este modelo tradicional de gênero fez com que Zezé perdesse o interesse pela vida conjugal. De acordo com ela:

[...] Ele estava cada vez mais enciumado com o fato de que eu estava adorando todo o novo horizonte que a PUC me descortinava e eu cada vez mais sem paciência com ele, achando que ele era um estorvo para minha caminhada. Se eu planejava um almoço, mesmo para a família dele, era uma chateação com ele reclamando, dizendo que não ia ajudar pois não havia convidado ninguém; eu respondia que não precisava dele, que ele era um inútil etc [...], fazia tudo sozinha, me acabando para que todos não notassem que ele não havia participado (detalhe: não tínhamos nem diarista). Quando todo mundo chegava, lá estava ele de bom anfitrião, como se fosse o que ele mais desejava no mundo. Eu ficava puta da vida, e só dava patada nele e ninguém entendia nada [...] quando terminei o curso de economia, engatei a estudar para a pós-graduação (que não concluí); e ele pressionando para que tivéssemos filhos. Decidi que não dava para continuar assim, procurei ajuda terapêutica, mas ele não aceitou, eu continuei sozinha, me fortaleci e saí fora do relacionamento.

A atitude de Zezé em terminar o relacionamento representa, do ponto de vista das relações de gênero, uma ruptura como a norma

estabelecida da conjugalidade, em que a mulher desempenharia um papel de submissão (nesse caso estudado) diante do controle do poder masculino, atribuindo-se a ela os papéis femininos tradicionais no âmbito doméstico e ao homem a naturalização do chefe, patriarca, da tão proclamada masculinidade hegemônica, tão presente no mundo latino. A redefinição desses “papéis” de gênero, na situação aqui abordada, põe a nú a encruzilhada e os desafios em que algumas mulheres têm que enfrentar para se libertar desses modelos de opressão. Um dos caminhos encontrados por Zezé, foi escolher outro modelo de relação, como ela mesma define *se for pra estar com alguém como eu estive com o meu primeiro marido eu não quero [...] eu não quero ser esposa, você casa e vai lavar, passar, cuidar de filhos, enquanto o cara sai pra dançar e se divertir todo cheiroso com a outra, então eu quero ser a outra*.

Na narrativa de Zezé, “a outra” não aparece apenas como metáfora e, sim, como realidade. Ao contar-me sobre suas outras histórias afetivo-sexuais depois da separação conjugal, Zezé passou a fazer uma outra leitura de seus relacionamentos amorosos. A instabilidade afetiva emerge como uma “escolha” possível diante da reprodução e manutenção de um padrão de afetividade-conjugal (tradicional) que, em sua concepção, é opressor. Refere-se não só ao seu casamento, mas à história afetivo-conjugal que as mulheres de sua família tiveram com seus pares amorosos. Um exemplo elucidativo é quando Zezé me falou da história amorosa de uma de suas tias. A Tia X foi uma pessoa que serviu de “modelo” de comportamento sexual e afetivo na própria trajetória de Zezé, houve um cruzamento, um ponto de encontro entre essas duas trajetórias que possibilitou a esta última repensar, resignificar, reinscrever um novo capítulo de sua própria vida afetiva. A Tia X era uma mulher negra, segundo Zezé,

[...] glamourosa, linda, alegre, esfuziante [...] foi cantora da noite; teve salão de beleza, na década de 60 se enamorou por um homem negro, desquitado (você nem imagina o que isso representava para as famílias de então!) foi

surrada pela família, por isso, acabou por sair de casa. Seus amores com os homens negros sempre foram decepcionantes. Eles sempre acabavam por traí-la com suas amigas brancas.

Zezé relatou-me vários episódios dos relacionamentos de sua tia com seus pares negros. Falou-me de decepções e traições dos homens. Disse-me que sua tia sofreu muito quase enlouqueceu, tinha uma vida descompensada, bebidas em demasia, festas e infelicidade. Zezé atribui tudo isso às relações afetivas, de gênero e ao racismo. Afirma que sua tia vivenciou muitas discriminações por ser uma mulher negra diferente (cantora da noite). Essas experiências afetivas familiares serviram como marcos de referência para Zezé redefinir suas próprias experiências afetivas, inclusive foi um dos motivos que fizeram com que abdicasse da vida conjugal tradicional.

O casamento de Zezé durou cinco anos, após a separação, teve vários relacionamentos amorosos, alguns instáveis, passageiros, outros, perduraram mais, como no caso de seu relacionamento extraconjugal. Zezé redefiniu um novo “papel” nas relações de gênero com os homens. Para ela, a mudança de “ser esposa” para “ser amante”, representava uma ruptura com os códigos normativos existentes do modelo conjugal. Estes novos modelos de relacionamentos afetivos, na sua leitura, a orientou para uma vida mais livre, sem a obrigação de cumprir determinados papéis de esposa. Zezé teve várias experiências amorosas com homens negros e brancos, brasileiros e estrangeiros. A separação conjugal para ela foi um “salto” na sua vida profissional, afetivo-social.

Em 1986, Zezé fizera um concurso público para auditora fiscal estadual. É aprovada. Em 1987, inicia uma nova vida profissional na cidade de Salvador. Como salientado, Zezé faz parte de um grupo seleto de profissionais liberais negros/as, cuja mobilidade social só foi possível através de estratégias educacionais e de concursos públicos. Assim como Winnie e outras informantes, conseguiu adquirir um status social médio. Essa sua nova posição social e conjugal (divorciada)

favoreceu-lhe em ganhos materiais e simbólicos, e também, em ganhos e perdas nos seus novos relacionamentos afetivo-sexuais. Vejamos como a dinâmica do tripé: gênero, raça e classe, e outros marcadores, interferiram na suas preferências afetivas.

Zezé relatou-me várias situações que passara na cidade de Salvador. Como a informante mesmo acentuou, a mudança não foi apenas da situação conjugal, a cidade de Salvador é culturalmente diferente da cidade de São Paulo, onde Zezé nasceu e viveu. Segundo ela, *no início, quando cheguei logo aqui, briguei muito com essa cidade e seus habitantes, não vendo a hora de retornar para São Paulo, depois não.*

Anos depois, Zezé já estava adaptada à cidade de Salvador e a seus habitantes. Aqui teria vivenciado várias mudanças em sua vida, a sua trajetória ganhou um novo sentido. Entretanto, essa adaptação não se deu sem tensões, desafios e discriminações. Durante a entrevista, perguntei-lhe o que achava dos colegas de trabalho, sobretudo, dos homens; pedi que falasse do seu cotidiano, trabalho, casa, amigos, lazer, amores etc. Sobre as experiências no trabalho, Zezé descreve que:

No meu trabalho, quando eu me apresentei pela primeira vez em uma empresa para o trabalho de auditoria, os seguranças ficaram assanhados e só faltam pular em cima de mim! Quando percebem ou são informados que a pessoa que ali está é uma auditora que será recebida pela administração, o cara só faltaram abrir um buraco para entrar dentro. Este fato não acontece quando a auditora é branca, pois ele nunca sabe se aquela mulher é ou não parente de algum figurão da empresa ou qualquer coisa que o valha.

Hooks (1995, p. 469), referindo-se ao imaginário sobre as mulheres negras no contexto norte-americano, acentua que,

[...] vistos como ‘símbolo sexual’, os corpos femininos negros são postos numa categoria, em termos culturais, tida como bastante distante da vida mental. Dentro das hierarquias de sexo/raça/classe dos Estados Unidos, as negras sempre estiveram no nível mais baixo. O status

inferior nessa cultura é reservado aos julgados incapazes de mobilidade social, por serem vistos, em termos sexistas, racistas e classistas, como deficientes, incompetentes e inferiores.

Embora Hooks (1995) estivesse falando de um outro contexto, suas formulações são semelhantes a realidade vivenciada por Zezé. Há, no nosso imaginário cultural baiano e brasileiro, uma representação corporal perfiladas por hierarquias de gênero, raça e classe que naturaliza os lugares sociais em que as negras devem estar inseridas. Quando tais hierarquias são contrariadas, permutadas pelos sujeitos, como no caso descrito de Zezé, estas se materializam em práticas discriminatórias.⁸⁸ É como se as mulheres negras fossem destinadas, como diz Hooks, ao servilismo doméstico e sexual nas sociedades estruturadas sobre os pilares do racismo, sexismo e do capitalismo. Vejamos outros relatos de Zezé acerca dessas práticas discriminatórias:

[...] aí eu namorava com “J” (meu primeiro marido) e fomos há um casamento, porque “J” era um homem muito bonito e se não for muito bonito no mínimo chamava muito a atenção, ele de terno e eu com 53 quilos na época porque hoje eu estou com 66 quilos, estou com quilos a mais, e com um salto deste tamanho (alto), toda arrumada e tínhamos ido em um casamento chique, e aí depois fomos em uma pizzaria em São Paulo. Quando sentamos, era como se fosse assim, tinha uma mesa aqui e eu estou sentada aqui (de frente), e o “J” aqui (a trás) e a pessoa que estava aqui (atrás dele) toda hora virava, e aí eu não agüentei, e aí eu levantei e disse a senhora nos conhece de algum lugar e quer falar alguma coisa? Aí “J” falou: você quer me matar de vergonha? Eu disse não, a senhora estava me olhando direto, então fez a mulher me desculpar e tal então tudo isso estava chamando a atenção, porque éramos dois negros. [...] Nós nos casamos em novembro,

88 Essas práticas discriminatórias foram observadas por Bento (1995), na sua pesquisa sobre a mulher negra no mercado de trabalho em São Paulo.

em janeiro nós fizemos o vestibular, em fevereiro nós tiramos férias, e viajamos, fomos para o Espírito Santo, e eram dois meses de férias e a gente estava num fusquinha velho e éramos dois negros e todo mundo parava pra perguntar, você é jogador de que time? E eu não deixava mais ele responder, eu respondia você acha que eu sou mulata do Sargenteli não é? Ele deve ser jogador e eu mulata do Sargenteli no mínimo. Então tudo isso, a vida não teve assim um fato isolado, então são coisas que vão acontecendo e vai acumulando e você vai ligando e aí você vai dando conta do que suas tias falavam lá e vai conseguindo perdôá-las ou entender porque é que elas tinham aquela repulsa tão grande de serem negras.

É sobre esse imaginário que Zezé tenta desafiar, sobretudo, no que se refere à sua afetividade. Não se pode esquecer que esse imaginário, mesmo que recriado, traz marcas de ideologias corporalizadas fortemente racializadas e sexuadas, jogando um papel importante na exclusão e estigmatização de grupos subalternizados em determinados espaços e contextos culturais dentro e fora do Brasil.

Mas foi no mesmo espaço de trabalho onde foi discriminada, que Zezé conheceu outros pares amorosos, embora tais espaços sejam codificados como espaços nas quais relações amorosas tornam-se difíceis de serem realizadas. Pelo menos, essa é a queixa geral das entrevistadas, sobretudo, aquelas detentoras de um capital social e simbólico, devido à dificuldade de mulheres negras bem-sucedidas encontrarem parceiros que compartilhem desse mesmo estoque de capitais. Como foi visto, a ideia da “troca” nesse mercado afetivo é balizado por fortes marcadores de gênero, raça e classe. Tais representações e imagens construídas, acerca das mulheres negras fora desse lugar, muitas vezes, as impedem de manter relações afetivas estáveis. Isto foi visto nas trajetórias anteriormente analisadas, em que para manter os relacionamentos afetivos com seus pares negros, as mulheres tiveram que negociar economicamente os afetos com seus parceiros negros e pobres.

Zezé negociou o gênero de outra forma. Vejamos. Em 1991, Zezé foi fazer um curso relacionado com sua função de auditora fiscal. Nesse dia, ela conheceu um homem negro casado, seu colega de trabalho, mas ela não o percebia. Segundo seu relato, ele era um homem que não correspondia ao seu ideal estético, pois era pequeno, feio e “sem graça”, não era o tipo “viril”, bonito e alto como seu ex-marido. Durante o período do curso ela e seus colegas de trabalho saíram para confraternizar. Numa dessas reuniões de bate-papo na mesa de bar, Zezé se aproximou mais do seu colega de trabalho, passou a conhecê-lo melhor. Daí em diante, começaram a ter um relacionamento amoroso que durou, segundo a entrevistada, seis anos. De acordo com sua descrição, o seu novo parceiro tem qualidades que os outros homens com quem se relacionou jamais teria. Além de terem o mesmo status profissional e econômico-social, ressalta que seu parceiro era gentil, amável, inteligente, gostava de ouvir música, segundo ela, ele dividia tudo, e o mais importante, o seu parceiro era casado. Ela mesma narra este fato:

[...] sabe quando você esquece o resto da mesa e começa a conversar só com esta pessoa porque era uma pessoa ótima e na segunda feira nós começamos a fazer o curso e aí rola conversa e aquela pessoa que é muito interessante conversar com aquelas ideias pra mim maravilhosas, gostava e gosta de músicas como eu, acho que ele tem uma inteligência magnífica [...] primeiro eu fiquei feliz da vida porque ele era casado e tinha dois filhos, e depois, o pessoal falou você é louca e eu respondi que fiquei envolvidíssima por ele [...]quando um dia eu disse: - “eu sei muito bem que você é casado e tem duas filhas mais eu não quero desmanchar casamento de ninguém e eu estou dizendo que estou envolvida por você e inclusive estou a fim de ficar com você. Agora, não quero desmanchar casamento de ninguém.

Zezé classifica este relacionamento como perfeito, diferentemente de outros relacionamentos que tivera, seja pela durabilidade, seja pela

qualidade da relação, baseado, segundo ela, na compreensão “ele estava presente em tudo na minha vida”. Perguntei-lhe porque esse relacionamento acabou? De acordo com a entrevistada, o relacionamento terminou porque o seu parceiro não a queria mais como amante e sim como companheira. Vejamos sua narrativa:

[...] olha, quando eu ia fazer compras pra casa, ele ia comigo e enquanto eu estava pegando uma coisa ele estava pegando outra, ele aprendeu a fazer feira, a comprar carne, éramos perfeitamente unidos, nós dividíamos tudo sem precisar dividir nada, ele começou a me dar tantos presentes que eu tive que devolver alguns porque eu dizia a ele que não é possível porque ele era casado e na sua casa deve estar faltando dinheiro e ninguém notar, quase toda semana ele me dava presente e um dia ele ficou chateado e eu com isso fiquei triste mais eu não podia, [...] se pudesse eu acho que ele subia no céu e trazia qualquer coisa pra mim, aquele companheiro fantástico e sempre arguto e nunca se assustou na minha forma de falar, de ser de que eu estou mandando porque todo mundo fala que sou mandona, ele era muito tranquilo até que ele começou a dizer assim: se eu me separar você mora comigo? Ai eu falei: “olha Fulano eu nunca gostei de uma pessoa como você-, é um gostar diferente, sabe? Aquela coisa gostosa, tranquila, bom de cama mais não é aquela coisa de dizer assim ai meu Deus, tudo era muito bom, de carinho, de tudo, ai eu falei bom se você quer se separar é porque você quer se separar e não é pra se separar pra ficar comigo, porque pra ficar comigo você não precisa se separar, e então se você se separar da sua mulher a gente vai continuar namorando e ai se a gente achar que dá, ai a gente mora junto”, e ai ele dizia que não, que não aguentava mais e eu dizia que não, que uma coisa não completa a outra [...] e ai eu gostaria muito de estar com ele mais eu não queria e não quero carregar um peso deste, e ele tinha duas filhas e filhas adolescentes e num período super complicado e eu disse não é muito fácil ele se separar e logo se

engancha no outro, e aí eu não quero isso não, apesar de achar que eu não consigo outro homem como ele não, e aí a relação acabou por isso porque ele começou a pressionar que queria morar junto e não dava pra mim assim porque eu achava que ele tinha que resolver a relação dele pra depois a gente morar [...].

Na narrativa de Zezé, a sua concepção de relacionamento afetivo mudou. O que deseja é um homem que a complete, mas que a aceite como ela é, isto é, empoderada. O empoderamento feminino é uma das faces mais subversiva do gênero, porque ele desloca antigos “papéis” pré-fixados de gênero e os modifica, as vezes, os inverte. Assim, como Winnie, Chica, Acotirene, Carmosina, a trajetória de Zezé é semelhante a muitas outras histórias de mulheres negras da Bahia que, segundo Landes, são poderosas. “As negras de cabeça erguida”. Mas esse poder muitas vezes têm lhes custado caro! Foi assim que Zezé fez a “escolha” de ficar sozinha. Ela não quer manter os mesmos modelos de opressão que as mulheres de sua família experimentaram, contrariando e desafiando as hierarquias que prescrevem o nosso ideal de Nação: “o macho branco e rico no poder”. Mas, a história de Zezé ainda não acabou, outros desafios se colocam à sua frente. Um deles é desafiar a natureza, mostrando que a cultura tem sua primazia, principalmente, quando a questão é a maternidade.

A conquista do amor materno

A relevância em registrar este item tem a ver não só como determinados acontecimentos que são narrados de forma mais ou menos contundentes, e com especial atenção na vida do sujeito que narra a sua história, assim como tornou-se importante na vida do sujeito que pesquisa tal acontecimento. Comoveu-me a história de Zezé e sua filha. Durante a entrevista em sua casa, em alguns momentos de descontração, falou-me de sua filha. No período em que foi casada,

Zezé não teve filhos, depois com o término do casamento, tal objetivo foi frustrado, com o passar do tempo, mesmo tendo outros relacionamentos afetivos, não foi possível tal realização.

Porém, o desejo de Zezé ser mãe, não a impediu de driblar o fator biológico da reprodução. Eu pude observar o carinho, o amor e atenção que Zezé cultivava na sua relação materna. Isso ficou explícito para mim, quando ela me apresentou sua filha “S”; nas suas palavras, “S, é uma criança especial”, algum tempo depois de já tê-la adotado, percebeu que sua filha tinha problemas sérios de saúde. Quando eu a vi em sua casa, percebi imediatamente essa afirmação. “S” tinha 14 anos de idade. Não falava, não andava e nem reconhecia as pessoas. Tem uma paralisia cerebral que a deixava quase que imóvel. O amor que Zezé tem pela filha supera qualquer concepção de maternidade como um atributo natural. A adoção é um vínculo puramente afetivo e jurídico. Esse vínculo é tão forte que Zezé atribui a chegada da filha a uma missão espiritual, o que fez voltar-se para a religião espírita. Zezé conta como descobriu o amor materno e a religião:

[...] Eu tenho uma filha, ela tem paralisia cerebral grave, ela não anda, não fala e não escuta, assim... eu sempre quis ter filhos, eu queria ter uma menina, e queria ter condições pra isso, e aí com Fulano, eu falei: olhe a gente vai ter filhos e filhas e aí depois a relação acabou. Aí depois disso eu falei que eu iria adotar um filho, ter a minha filha, tinha umas amigas minhas que souberam e por outras pessoas me indicaram a ‘S’ que era uma criança subnutrida e eu adotei. Depois eu soube que ela tinha uma complicação maior, eu sou espírita, sou cardecista [...] com ‘S’ ela teve uma primeira fase muito ruim, e aí levei ela porque tinha que cuidar do espírito, porque pelo corpo não tem mais nada pra gente fazer, e foi aí que eu entrei para o cardecismo de vez mesmo, e ela fez 14 anos agora, dia 26 [...] uma criança com as complicações dela talvez não passe a primeira infância, mas ‘S’ está aí bem dentro do possível, mesmo depois desta outra complicação (refere-se a

um problema intestinal) Mais está aí e está bem. Eu nunca achei que ela chegou à toa [...] eu achei que era aquilo mesmo, e numa época, uma médica quando fez os exames de 'S', a médica me disse: – ela nunca vai poder te reconhecer, nunca vai poder te agradecer, se eu fosse você, eu devolvia a criança –. Você acredita que uma médica pôde falar isso pra alguém? Eu olhei pra médica e disse: – devolver pra onde? Como é que se devolve um ser humano como se fosse pacote, mercadoria? E aí eu fiquei besta e tem horas que a gente fica boba, e eu saí do consultório e quando eu cheguei em casa, e aí foi que caiu a ficha, eu queria matar aquela mulher! devido o absurdo que ela tinha dito, porque eu acho que eu fiquei também anestesiada com o que ela disse e tal, porque filho não é uma questão só de parir, é você assumir, eu assumi que eu era a mãe de 'S' e ela é minha filha e então como é que devolve, mais a eu voltei lá e nem me deixaram entrar no consultório e eu fiz um escândalo danado.

A decisão de ter uma filha adotiva fez com que Zezé, mais uma vez, contrariasse a normas prescritas, sobretudo, aquelas ditadas por uma suposta natureza corpórea, desconstruindo mitos e preconceitos de várias ordens, inclusive mostrando que a relação entre maternidade-mulher-natureza, nem sempre estão em consonância, pois, se assim fosse, não se poderia esperar tamanha atitude da médica (que é mulher) em relação à filha de Zezé, mas que agiu sob outro prisma de significação (bastante desumano é verdade), diferente do amor materno. A médica tem outra relação social que a coloca no campo da “biologização” do discurso médico construído institucionalmente, e da estrutura de prestígio social. Essa discussão remete à compreensão das várias facetas da produção cultural das subjetividades do corpo, como um veículo importante de produção de sentidos e fissuras sociais. Tanto, assim, que Zezé vem reconstruindo suas subjetividades ao longo de sua trajetória social e afetiva. Como mulher, negra, mãe, profissional, amante, esposa, cidadã e solitária, vem reinscrevendo a

sua história. A partir da maternidade, Zezé pôde desenvolver outra forma de perceber o mundo: a religião.

[...] Em 1999, meu tio perde uma perna, em março “S” começa a ficar estranha, e quando antes eu frequentava lá [o centro espírita] em Brotas e quando eu mudei para cá, eu não estava indo pra lugar nenhum, e as coisas não acontecem à toa, uma pessoa que veio aqui [...] a sócia dele me ligou no outro dia porque eu não conhecia, pra me chamar e me perguntou qual era a minha religião, porque ela disse que a minha filha precisava de tratamento [espírita], eu falei que ela já estava fazendo e quando eu expliquei tudo ela me chamou pra ir fazer em tal lugar lá em Itapoã e comecei a entrar lá, e três meses depois a minha filha ficou internada [...] e os médicos não paravam e olhavam pra ela e não disseram nada [...] mas o cardecismo dá, eu creio na explicação, ele lhe dá um conforto muito grande.

A religião no caso de Zezé tem um sentido diferenciado daquele analisado por Acotirene. Lembremos que para Acoirene a religião foi uma saída para superar a solidão afetiva causada, segundo ela, pela separação conjugal. É como se os indivíduos procurassem uma espécie de solução diante das dificuldades encontradas no mundo real. Para Zezé, a religião seria uma forma de conforto e explicação diante da situação de saúde/doença da filha. Aliás, como bem demonstra Geertz (1989, p. 104-105), a religião é, também, uma formulação de uma ordem de existência e serve, também, para explicar o inaceitável, a dor, o sofrimento.

A vida de Zezé não parou por aí, ela mesma diz que, depois do sofrimento e dos problemas de doença da filha, passou a retomar sua vida normal. A religião passou a ser mais um componente para fortalecer a sua atitude diante do mundo. E a sua afetividade? Depois de separar-se de seu último parceiro, Zezé jamais deixou de vivenciar outras experiências amorosas. Contou-me que depois da “fase difícil”

que tivera com a doença de sua filha, voltara a frequentar os ambientes festivos, a sair para dançar com os amigos nos fins de semana, a frequentar shows, cinemas, restaurantes. Nesses espaços, conhecera outros homens com os quais se relacionou.

Esta foi a trajetória de Zezé, quando terminei a entrevista, depois de longas horas, perguntei-lhe: Fale-me de seus projetos pessoais, deseja casar-se de novo? Qual o seu par ideal? Respondeu-me com o senso prático:

Não pretendo casar-me novamente; aliás este nunca foi um dos meus desejos. Não faço ideia do que seria o homem ideal, pois ideal é o que está comigo no momento. Tenho preferência por homens negros, mas, não sou fechada nesta questão. Se gosto da pessoa e sou correspondida, pode ser branca, baixa, gorda, alta, magra, negra, que nenhum desses fatores será importante para mim.

PARTE 4

"TEIAS DE SIGNIFICADOS": OS SENTIDOS ATRIBUÍDOS ÀS ESCOLHAS AFETIVAS E A SOLIDÃO

De acordo com o antropólogo Clifford Geertz (1989, p. 15),

‘[...] acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias, e sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado’.

Esta abordagem me possibilitará interpretar como os sujeitos desta pesquisa – as mulheres negras investigadas – percebem, elaboram ou ressignificam as suas experiências emocionais e afetivas. As experiências emocionais/afetivas podem indicar formas sociais mais amplas de conduta humana. Elas são uma lente pela qual se pode “interpretar” uma regra, uma norma social, uma certa cultura, uma sociedade. (ROSALDO, 1984) Mas nessa teia de “interpretações”, os indivíduos negociam também seus afetos. Acreditando que as mulheres investigadas estão envolta nestas “teias”, interessa-me saber: Como as mulheres

negras analisadas nomeiam as suas escolhas afetivas? Quais os sentimentos atribuídos aos sentimentos e relacionamentos amorosos? Como percebem a solidão? Quais são as categorias acionadas nesse campo afetivo? Para elucidar melhor a análise, optei em analisar os discursos das mulheres selecionadas em dois momentos: a) o das ativistas políticas; b) o das não ativistas; c) o das ativistas e não ativistas.

AS ATIVISTAS

Foi utilizada a técnica da entrevista semiestruturada e da entrevista aberta com todas as mulheres negras ativistas políticas, buscando aprofundar as questões relativas às suas experiências afetivo-sexuais. Uma das estratégias da pesquisa foi deixá-las falar sobre os seus relacionamentos amorosos. Como foram? Quais os problemas ou virtudes desses relacionamentos? Por que se encontram sós, sem parceiros fixos? Há quanto tempo não se relacionam? Quais os seus projetos de vida?

Boa parte das informantes desse grupo narraram suas experiências afetivas na terceira pessoa, utilizando, na maioria das vezes, o pronome “nós” ou então “elas”, referindo-se às mulheres negras no geral; poucas informantes narravam suas experiências na primeira pessoa. Tal forma de narrativa revela uma característica particular das ativistas políticas analisadas, sua percepção política das relações sociais e afetivas e, ao mesmo tempo, um sentimento de pertencimento étnico-racial e de gênero, quando o assunto é afetividade das mulheres negras e seus pares. Kofes (1998) chama atenção para a interpretação da narrativa dos sujeitos, sobretudo, para a forma como o entrevistado constrói a narrativa e as possibilidades analíticas para o pesquisador.

Uma das formas para fazer com que algumas mulheres falassem mais detalhadamente de suas relações amorosas foi utilizar o conhecimento prévio que eu tinha acerca de sua vida afetiva, provocando-as sobre determinado assunto. Como assinalei no início deste livro, foi como ativista política que conheci e convivi, politicamente, com algumas mulheres desse grupo. Isso me possibilitou ter um conhecimento prévio de uma das facetas de suas vidas e maior interação com algumas delas, favorecendo ao acesso às informações sobre suas trajetórias

afetivo-sexuais. Nessa perspectiva, procurei identificar nas narrativas das mulheres ativistas os elementos significativos de suas falas e percepções acerca de suas escolhas afetivas, da ausência de parceiros fixos, de suas relações afetivas amorosas, ou seja, como nomeiam, percebem ou ressignificam tal situação e sentimento?

“O modelo Xuxa: os negros preferem as loiras”

As atvistas atribuem a ausência de parceiros fixos a vários motivos. Um dos discursos mais recorrentes apreendidos em suas falas é à questão da preferência afetivo-sexual dos homens negros ativistas e não-ativistas por mulheres brancas ou socialmente brancas. Ao falarem das suas experiências amorosas com os homens negros militantes e não militantes, as informantes acionaram determinadas categorias que em suas percepções influiriam na sua situação de “solidão”. O depoimento de uma informante é ilustrativo:

Eles [os homens negros e militantes] querem uma mulher para ostentar, uma mulher sem barriga, magra, com traços brancos, os cabelos lisos nas costas. (A, 36 anos, secretária administrativa)

Moutinho (2004, p. 306-312) analisando o “mercado afetivo” carioca identificou essas mesmas concepções entre atvistas negros, o que a autora denominou como “os dramas e conflitos do desejo: entre a paixão política e o desejo erótico”. A questão da preferência afetivo-sexual dos ativistas negros por pessoas brancas, segundo a autora, aparece sob argumento de acusação, sobretudo, das mulheres negras ativistas. Esse argumento é balizado por fortes conflitos e hierarquias de raça, gênero, classe (*status*), sexualidade e erotização que orientariam tais escolhas. No caso aqui abordado, as falas das mulheres entrevistadas desse grupo estão fortemente entrelaçadas com marcadores de raça, gênero e *status*.

A raça se expressaria através da “cor”, do fenótipo, da estética (cabelo). O *status* seria uma forma de capital simbólico informado pela cor branca, aquilo que Carneiro (1995, p. 544-552) define como um símbolo de ascensão social, um “troféu” para o homem negro. É interessante registrar que essa preferência nada tem a ver com os discursos da produção bibliográfica nas Ciências Sociais dos anos 1940 a 1960, de que o homem negro casar-se-ia com uma mulher branca como estratégia de mobilidade social. O que contraria esta assertiva é justamente o oposto, isto é, os homens negros escolheriam suas parceiras brancas após terem experimentado mobilidade social, ou algum tipo de prestígio, como o capital político, por exemplo. Foi o que encontrei nas falas de minhas informantes, que o homem negro com prestígio social e político – em se tratando de militantes ou lideranças, personalidades negras – preferiria mulheres brancas, sem capital cultural, ou parceiras negras sem capital político.⁸⁹

Outro argumento significativo nas narrativas das informantes refere-se à concepção da afetividade. A preferência dos homens negros, nesse caso, por mulheres negras ou brancas, dar-se-ia segundo o código social em que as primeiras não seriam parceiras socialmente vistas como mulheres ideais par constituir um relacionamento estável-conjugal. Há nessa concepção, a separação entre sexo-sexualidade e afetividade. A afetividade representa um projeto maior que englobaria união estável, constituição de família, convivência, filhos, casamento formal ou não, durabilidade na relação, qualidades que a ideia de “sexo” e de sexualidade, por mais que este último conceito fosse mais amplo, não explicariam, por si só, o leque de preferências afetivas.

Como bem demonstrou Giddens (1993), ao estudar a sexualidade nas sociedades modernas, há uma diferença, principalmente, para as mulheres, entre amor carnal e amor ideal. Este último seria uma espécie de amor romântico propagado pelo pensamento ocidental, a partir do século XVIII, “o amor que vence tudo”, vence todas as barreiras sociais e culturais entre os indivíduos. Tal idealização do amor romântico

89 Nelson do Valle Silva (1991), em sua pesquisa recente, não consegue identificar a diferença de *status* educacional entre os casais inter-raciais.

seria frustrado com a realidade concreta ou com outros interesses dos indivíduos nas sociedades contemporâneas. Essa concepção pode ser vista na narrativa de uma informante: *no movimento social têm homens que namoram com negras, mas quando o assunto é casar, ah...pra transar pode ser com negras, agora para ter um envolvimento mais sério, conviver sob o mesmo teto é com as mulheres brancas* (C, 36 anos, trabalhadora doméstica). Para tornar mais nítida essa discussão, analiso, em seguida, uma narativa de uma das informantes, cuja trajetória, ainda, não foi analisada entre as cinco selecionadas do primeiro grupo.

Rosa é soteropolitana, se autodefine como negra, nasceu e viveu boa parte de sua adolescência num bairro popular de Salvador. Seus pais foram pessoas muito pobres, sua mãe foi trabalhadora doméstica e seu pai foi marceneiro. Rosa é a filha mais nova entre os três irmãos. Tem 33 anos de idade, é Pedagoga, já foi casada duas vezes, tem uma filha, fruto de sua segunda união. É uma grande liderança do movimento negro e de mulheres negras da cidade de Salvador, é militante de um partido de esquerda de grande tradição no país, tem prestígio dentro dos Fóruns nacionais dos movimentos sociais já citados. Seu prestígio político é tanto, que no período que eu a entrevistei, Rosa estava sendo cogitada como um dos nomes possíveis para pleitear uma vaga como vereadora na Câmara Municipal da cidade de Salvador. Algum tempo depois da entrevista, Rosa se candidatou ao cargo citado e foi eleita a vereadora mais votada do seu partido.

Rosa foi secretária de Educação do Município, atualmente é vereadora, a única mulher do movimento de mulheres negras a assumir tal cargo político na cidade. Eu a conheci no movimento estudantil universitário e depois nos fóruns do movimento negro e de mulheres de Salvador. Veja-se a sua percepção acerca da afetividade e das escolhas. Durante a entrevista, perguntei-lhe sobre os seus relacionamentos afetivos, desde a adolescência até a atualidade. De acordo com sua narrativa:

Eu acho que a afetividade, a companhia afetiva é importante, independente de ser homem ou mulher, ou da

orientação sexual que a pessoa possa ter, eu acho que a afetividade é inerente ao ser humano [...] o sentimento é construído e tem uma série de preconceitos que acabam influenciando na hora que uma pessoa vai escolher outra para amar, tem a ideologia dominante que faz com que a mulher [negra] também sonhe com 'o príncipe branco encantado, loiro' [...].

A percepção de Rosa sobre afetividade é ambígua; está de acordo com o comentário que fiz anteriormente, acerca da separação do campo afetivo, como sendo um campo distintivo da arena da sexualidade ou mesmo do sexo, o que Araújo e Castro (1979) registrara sobre a ideia de amor na sociedade ocidental moderna. Na narrativa de Rosa, esta concepção se expressa como algo relacionado à condição humana universal e, ao mesmo tempo, materializa-se sob formas de preferências em que a entrevistada nomeia como preconceitos, ou seja, as escolhas afetivas seriam condicionadas por tais preconceitos, como as ideologias raciais. Essa percepção da afetividade como uma característica universal, mas que se manifesta de forma específica, está presente no campo de estudos da Antropologia das Emoções. Seriam as emoções, os sentimentos, a afetividade seriam fenômenos universais (característica de toda espécie humana) ou particulares, produzidas em contextos culturais específicos. Continuando com a narrativa de Rosa:

[...] eu tive experiências afetivas frustrantes com homens negros [...]. Na minha adolescência, por exemplo, com quinze anos de idade eu fiz a opção de não alisar mais os meus cabelos e eu não era uma pessoa engajada, politizada na época, aí eu dei um corte no cabelo e comecei a conviver com a minha imagem de uma forma diferente, dentro de um padrão diferente, e me lembro que antes disso, eu vivia no bairro pobre, e eu observava que todos eles [homens] do movimento negro [cultural] optavam pelas mulheres mais bonitas do bairro, e as mulheres brancas sempre estavam à frente, as poucas brancas que tinham no bairro eram as preferidas [...]

[...] eu era doida, apaixonada por um cara negro, retinto, ele trabalhava na SUCAM [com detetização], eu sondava ele para ver se eu tinha alguma chance, alguma possibilidade e tal, mas imagine se ele ia namorar com uma menina como eu, ele disse que ia procurar coisa melhor, essa coisa de limpar a raça etc., ele era super-apaixonado por uma menina branca do bairro, mas ela não ligou muito para ele, depois ele casou com uma menina negra, mas que tinha um padrão de beleza que era muito mais próximo do padrão branco. Essa coisa do padrão de beleza é muito importante para os homens, eu só fui namorar com dezoito anos de idade. Minha irmã que é negra, mas ela tem um nariz afilado, os traços mais próximos do branco do que eu, e eu desde a infância quando nós saíamos juntas, eu com a boca grande, testa grande, magricela, as pessoas falavam assim para mim: - “poxa! você é irmã de fulana”? Eu tinha uma baixa autoestima, foi muito difícil para mim me ver como uma mulher bonita, por isso eu só fui ter um namorado só aos dezoito anos de idade.

A preferência afetiva está regulada pelos distintivos raciais; a cor da pele, as características fenotípicas e estéticas (corporais) perfazem um conjunto de fatores que regulam as escolhas. A concepção de raça está atrelada a atributos físicos e estéticos que representam, na concepção da informante, a visão predominante acerca do conceito de raça na sociedade brasileira. Raça e cor formam uma grade classificatória, em que a preferência move-se de acordo com esse *continuum* – cor branca (mulher branca), cor clara (mulher negra de pele clara), cor preta (mulher negra preta), associando-se aí o recorte de gênero: mulher negra x mulher branca ou socialmente branca x homem negro. Outro dispositivo racial presente na narrativa de Rosa é a questão da autoestima. A autoestima é uma categoria bastante recorrente nas narrativas das entrevistadas desse grupo está associada à negação do corpo, à autoimagem negra e à afetividade.

Um das principais razões encontradas nos discursos das mulheres ativistas é que os homens negros preferem as mulheres brancas,

primeiramente, devido à cor e aos atributos estéticos. Como consequência, as mulheres negras teriam uma baixa autoestima devido a esse processo de rejeição (MOREIRA et al., 1994) e inadequação ao padrão de beleza considerado aceito: o modelo “Xuxa”, como disse outra entrevistada: *a mulher ideal para qualquer homem no Brasil é a mulher branca, o modelo estético é de Xuxa, Angélica, Carla Perez... não as negras*. (M, 61 anos, professora universitária e pesquisadora)

Fanon (1983, p. 55-69), de acordo com uma abordagem psiquiátrica, utiliza o conceito de autoestima para entender como a ideologia racial influencia nas escolhas amorosas dos homens negros martinicanos. Para esse autor, a ideologia do racismo provocaria uma negação da identidade negra do “homem de cor”, uma rejeição de outro semelhante (a mulher negra) e o desejo, mesmo que inconsciente, pelo “outro”, a mulher branca. Dessa forma, o conceito de autoestima está associado aos efeitos que a ideologia racial provocaria no processo de aceitação de si mesmo, percepção presente na leitura que Rosa faz de sua adolescência como uma “garota negra que não se achava bonita” e não era aceita pelos garotos. No relato de Rosa, a categoria “raça” é acionada cada vez que narra o processo de rejeição afetiva, a construção da auto-imagem e da concepção de beleza estética na adolescência.⁹⁰ (COSTA, 1983; SOUZA, 1983)

Depois de ter passado pela adolescência, com então dezoito anos de idade, Rosa começou a namorar (“paquerar”). Na escola, passou a gostar de um garoto negro, mas ele não dava atenção ao seu sentimento. Depois, nesse mesmo espaço, Rosa conheceu outro garoto que considerava como amigo. Ele era branco, segundo sua narrativa, ele era “o gatinho da escola” e namorava uma garota branca. Um dia, *eu nunca achei que aquele menino iria se interessar por mim, minha relação com ele era de pura amizade, e um dia ele se declarou para mim na sala de aula*.

90 O conceito de autoestima é recorrente nas falas das informantes quando referem-se à afetividade, ao namoro na adolescência. No momento, não posso aprofundar esse conceito. Para uma discussão sobre o tema, ver: Costa (1983).

[...] Depois, eu soube uma coisa e fiquei superchateada, eu soube que o menino que eu era afim [o garoto negro] fez um comentário assim e disse: – ‘que loucura! Você viu que fulano fez? Se declarar para Rosa! Um cara que tinha uma namorada tão ‘gata’ [refere-se a namorada branca]’.

Mesmo depois desse episódio, Rosa passou a namorar o garoto branco, sua relação durou um mês, segundo ela, *eu não aguentei, foi uma coisa muito difícil na escola, as meninas ficavam falando, fazendo críticas sobre o nosso namoro, durou um mês, eu terminei com ele, eu vi que eu estava me enganando*. Após a experiência “frustrante”, Rosa demorou um tempo para se relacionar afetivamente. Só depois de ingressar no movimento estudantil, é que passou a ter relações afetivas novamente. Tivera algumas paixões, umas platônicas, outras reais e extraconjugais. Manteve um relacionamento com um homem branco, mas seu parceiro era casado, fazendo com que a relação não perdurasse. Nesse período, estava iniciando sua militância no movimento negro e de mulheres, e tal relação colocava em “xeque” seu relacionamento, tanto pela questão de gênero (de ser a “outra”), quanto pela questão de raça (de ser um homem branco).

Depois dessa relação, Rosa conhecera um homem branco do movimento social (partido de esquerda), casou-se e a relação durou três anos. No movimento negro, conhecera um outro parceiro, segundo ela, “mestiço”, ativista do movimento cultural negro de Salvador, dessa união tiveram uma filha. A relação também não durou muito tempo. Rosa disse-me que as razões do término de suas relações “instáveis” tinham a ver com questões ideológicas que perpassavam pelos marcadores de gênero/raça e política. Depois dessas duas experiências afetivas, Rosa teve outros relacionamentos com homens negros, suas experiências afetivas não “pararam” de circular.

Para a entrevistada, a falta de um parceiro fixo é percebida como algo negativo: *para mim estar sozinha, sem alguém, não é estar bem, eu não estou a fim de ficar só*. A solidão é vista como uma ausência significativa de um parceiro fixo, “de ter alguém”, por outro lado, esta seria

resultante também não só de uma imposição cultural, mas de uma “escolha”. Isso fica evidente quando Rosa fala da solidão do “outro”. Em sua compreensão, a solidão pode ter significados diferentes, pode representar felicidade ou infelicidade a depender de como a pessoa vivencia a emoção. No seu caso, específico, solidão e felicidade não seriam um binômio favorável. Ser feliz é estar com alguém afetivamente, com um parceiro para se relacionar. Da mesma forma, a afetividade para Rosa é conceituada de maneira diferente.

Para a informante, o termo solidão aparece conjugado e em contraponto com o sentimento que denota preenchimento, amor e afetividade. Ela mesma define o que seja afetividade:

É diferente a afetividade de um amigo, de um filho, da afetividade de um cara ou de uma mulher que você está se relacionando, é diferente, é diferente, são afetividades diferentes, a que eu busco e o que a maioria, ao meu ver, busca, é um preenchimento, é uma forma diferente de amor que eu sempre busquei em alguém.

Como se pode notar, a afetividade e a solidão são termos que embora diferentes são interdependentes na narrativa de Rosa. A solidão está relacionada com algumas categorias com as quais procurou organizar o seu leque de escolhas afetivo-sexuais no seu percurso social e afetivo com os seus parceiros. Ao falar da afetividade e de suas escolhas, Rosa alude algumas categorias relacionadas à raça – cor, traços fenotípicos, nariz, boca, estética, corpo, autoestima – como constituintes de suas trajetórias e experiências em diversos espaços sociais, como no bairro, na escola, no movimento social e na política. Nesses espaços, as escolhas foram sendo percebidas e definidas por meio de categorizações de gênero (racializada) pela preferência dos garotos negros por meninas brancas.

As categorizações apreendidas nas falas de Rosa se expressam na relação entre menina negra e garoto branco na escola, mas os constrangimentos sociais, pautados na discriminação racial, que não permitiram

uma transgressão desse modelo afetivo: *eu não aguentei ver as meninas falando, criticando minha relação*, e a não aceitação de um padrão estético negro-feminino (*eu era vista como a menina feia do meu bairro*), impossibilitaram sua relação afetiva com seus pares negros e brancos, na adolescência.

Na fase adulta, como ativista dos movimentos sociais, os relacionamentos afetivos de Rosa foram balizados pelas seguintes categorizações: raça, gênero e política. Rosa, nesse novo contexto, adquiriu capital cultural e político, isso a colocou como uma mulher negra feminista, atuante com prestígio político na cidade, fazendo com que as suas escolhas ganhassem outras dimensões, gerando “zonas de conflito” com os seus pares militantes e desestabilizando as relações afetivas com os homens negros e brancos.

Analisando a narrativa de Rosa, percebi que as hierarquias sociais se expressaram na simultaneidade das categorias de gênero-raça e *status* político. Tais hierarquias não permitiram uma transgressão do modelo afetivo vigente, “o modelo Xuxa” que se tornou paradigmático ao leque de preferência dos homens negros pelas mulheres brancas, pelo menos para constituir um relacionamento afetivo estável. Ao contrário, o par mulher negra e homem branco, até agora, não se configurou como um novo modelo possível na arena das relações afetivas estáveis na narrativa de Rosa e de outras mulheres analisadas. Tais hierarquias conjugadas tensionaram no sentido de fazer com que Rosa ficasse sozinha, sem um parceiro fixo. Ela percebe essa ausência a partir do sentido que atribui a solidão.

A solidão é descrita como um sentimento que denota a ausência de um parceiro e não é substituída por nenhuma outra relação social e afetiva, tais como, a amizade, os filhos, a família. Para Rosa, essa “ausência” é significada, tendo em vista categorias como “vazio” e “felicidade”. Estar com alguém, ter um parceiro significa ter “felicidade”. Os termos “vazio” e “felicidade”, colocados em relação, denotam sentimentos negativos, insatisfação. Michelle Rosaldo (1980, p. 21), estudando os Illongont, acentua que os termos nativos das emoções

são “‘símbolos’ que declaram atos, sentimentos, objetos de uma ‘realidade’ que os indivíduos as atribuem [...] como as flores vermelhas da árvore de fogo que, dizem os Ilongots, podem incitar seus corações para violência ‘irada’”.

Nesta perspectiva, os termos “vazio” e “felicidade”, descritos por Rosa, revelam esta dimensão particular do significado da solidão, a qual ganha uma dimensão objetiva e subjetiva, como mostra Nobert Elias (2001). O significado (sentido) de ficar só nem sempre se traduz numa “escolha” total do indivíduo, embora nas sociedades modernas, a individualização é vista como um processo isolado dos fatores externos estruturadores dessas escolhas.⁹¹ Para Rosa, a solidão é um sentimento que indica os dois lados, quando afirma “eu não quero ficar só”, ressalta esses dois aspectos citados. Analisando outras narrativas, pude observar que existem diferentes formulações acerca da “solidão”. Vejamos o que pensa a próxima informante sobre esse aspecto.

Zeferina nasceu em Salvador, é negra, trabalhadora doméstica, tem 42 anos de idade, nunca casou, não tem filhos, há algum tempo está sem namorado. É a segunda filha da união de seu pai com sua mãe. Seus pais tiveram oito filhos, cinco morreram, restando Zeferina e seus dois irmãos. Seu pai foi vendedor ambulante (mercado informal) e sua mãe, trabalhadora rural. Depois do casamento e dos filhos, ela tornou-se dona de casa.

De uma origem familiar muito pobre, Zeferina iniciou-se muito cedo no trabalho doméstico remunerado. Segundo seu depoimento, o seu primeiro trabalho na “casa de família” foi aos dez anos de idade. De lá para cá, foi com essa profissão que Zeferina e sua irmã mais velha conseguiram sobreviver. Foi também, através do trabalho doméstico, que Zeferina ingressou no movimento social. Desde 1985, enquanto estudante carente no colégio jesuíta, iniciou a sua militância política, primeiramente, organizando-se nesse espaço como trabalhadora

91 Segundo Elias (2001, p. 66), “[...] membros de sociedades complexas então têm frequentemente a experiência de si mesmos como seres cujo ‘self íntimo’ é totalmente separado do ‘mundo externo’. Uma poderosa tradição filosófica parece ter legitimado essa dicotomia ilusória.”

doméstica, em associações e sindicato da mesma categoria, depois ingressara em associações de bairro da periferia, no movimento negro e no movimento de mulheres de Salvador. Quando eu a entrevistei, em 2000, Zeferina era Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos da Bahia e militante de uma grande organização do movimento negro de Salvador. Na atualidade, é uma grande liderança política desses movimentos e, como a informante anterior, foi candidata a vereadora por um grande partido de esquerda no Brasil.

Perguntada sobre sua vida afetiva, Zeferina respondeu-me que nunca foi casada, teve alguns relacionamentos, poucos namorados na adolescência, pois o seu leque de escolhas sempre foi muito restrito, segundo ela:

[...] eu comecei a namorar com 21 anos, eu sempre tive essa resistência [aos homens], eu não sei se foi por causa da minha educação [...] eu fui criada nas casas né? [dos patrões] então lá, nessas casas que eu fui trabalhar, eu presenciei muito violência dos maridos contra as mulheres [as patroas]. Eu assistia aquelas coisas e eu imaginava ter alguém... aí todo esse medo que eu tinha [dos homens] tinha a ver também com a questão que quando eu era adolescente os meninos da minha idade chegavam para mim e diziam que eu era uma nega feia, então isso fazia com que eu resistisse à aproximação de um homem [...]. Então, se eles me achavam feia, eu achava que eles iam se aproximar de mim só para ter relação [sexual] porque se eles me achavam feia eles não iam querer casar comigo, formar uma família, então mesmo quando eu me interessava por alguém, eu resistia, porque se eles não estavam interessados em mim, só queriam curtição, eu não estava a fim de curtição, eu sempre quis um relacionamento estável, que houvesse respeito, união, essa coisa toda.

Na narrativa de Zeferina, há um ponto em comum, com a narrativa de Rosa, embora, ambas sejam de gerações diferenciadas, é notório de como a discussão de raça aparece como um elemento regulador de

sua afetividade. Há, inclusive, uma similaridade entre elas, as duas informantes na adolescência, em momentos e lugares diferentes, vivenciaram a rejeição afetiva dos garotos do bairro e da escola, por causa de sua cor ou de outras características corporais racializadas. O corpo é, sem dúvida, um veículo onde as práticas discriminatórias se materializam e são internalizadas, gerando um processo de autorrejeição e de rejeição do “outro”, como afirma Zeferina, *eu resistia à aproximação de um homem [...] se eles me achavam uma nega feia*.

A concepção de afetividade para Zeferina está relacionada a códigos corporais racializados que denotam ideias de relacionamento afetivo-conjugal normativo. É como se a “cor” informasse o tipo de relação afetiva prescrito socialmente. Esses códigos são evocados quando Zeferina associa a concepção de beleza, à ideia de “curtição”: “eles não iam querer casar comigo, formar uma família” “[por que sou] “uma nega feia”. Essa concepção, presente no imaginário social brasileiro e nas teorias do luso-tropicalismo freyreano (“a branca para casar, a mulata para f... e a preta para trabalhar”) seria, nas fala da informante, os elementos - chave da ausência de parceiros fixos; a cor/raça seria um dos fatores reguladores das preferências afetivas dos “garotos negros pelas meninas brancas”, ou “de pele clara”, na adolescência.

Além do fator racial, outras categorias são acionadas nos discursos de Zeferina como delineadoras da ausência de parceiros. Em sua narrativa, o “medo” e o receio de se aproximar dos homens está relacionada com dispositivos de gênero. No seu relato, a violência física praticada pelo “patrão” contra sua “patroa” no espaço doméstico em que trabalhara, fez com que Zeferina balizasse suas escolhas diante dos homens e resistisse ao casamento. Ela mesma narra como tais categorias foram importantes na sua experiência afetiva;

[...] Então o que fez com que eu não me casasse tem um pouquinho de cada coisa, tem a questão da raça, de os homens não quererem a mulher de pele retinta, negra da pele mais retinta para um futuro, para casar. Na rua eu fico observando, passa uma menina adolescente da pele mais

retinta, ela não é notada, aí quando passa uma da pele mais clara ela é paquerada, até a forma de paquerar essa menina é diferente da que tem a pele mais retinta, então isso faz com que você se isole mesmo [...].

A racialização engendrada no corpo opera como um divisor simbólico em que as escolhas são por ela estruturadas. Para Zeferina, essa decodificação se expressa através do corpo, esta ordenaria a preferência afetiva dos meninos pelas “meninas de pele clara” em detrimento “das meninas de pele retinta”. A cor é um signo que informa o campo semântico de definições corporais, por meio de várias categorizações – raça, “pele clara” x “pele escura” ; gênero x mulher negra x mulher branca ou socialmente branca; meninos negros x meninas negras e brancas – gerando assim, um leque de hierarquias preferenciais. Pode observar essas concepções, também, no relato de outra informante.

Dandara, 33 anos, educadora e ativista política, ao falar da preferência afetiva, interpreta o corpo como um signo distintivo de relações raciais e de gênero: *estes caras que ficam nesta coisa de ser nosso amigo, eles querem “comer” a gente, eles não falam eu te amo, eu te adoro em público porque têm medo de nossa cara preta, de nossa bunda, de nosso corpo que não é de mulher branca.*

Outra informante, Tereza, 29 anos, professora e secretária, ativista do movimento negro há cinco anos, têm concepções semelhantes às de Dandara. Vamos ver um pouco mais de sua trajetória. Tereza é solteira, nunca casou, sem filho e é filha caçula de oito irmãos, sendo quatro homens e quatro mulheres. Sua família (pais e irmãos) é do interior da Bahia, da região do Recôncavo. Diferente das outras entrevistadas, seus pais foram professores, tornando-se uma exceção dentro das trajetórias ocupacionais das famílias de origem das mulheres até agora analisadas.

Segundo Tereza, na cidade em que morava, a metáfora de “limpar a raça” era vista como uma norma de relacionamento social e afetivo aceitável, utilizada como operador de escolhas inter-raciais, em que os pares procurariam escolher parceiros/as racialmente mais próximos ao

padrão hegemônico branco, especialmente, no que se refere às escolhas masculinas: *Eu ouvia muito no meu interior que as pessoas tinham que procurar alguém mais claro para se limpar (a raça), então é como se fosse querer provar a superioridade dos brancos para procurar alguém melhor, sobretudo os rapazes negros.*

Falando sobre os seus relacionamentos afetivos e suas redes de amizade, Tereza me disse que o seu ciclo de amigos era composto de pessoas brancas de classe média, que segundo ela, “a adoravam”, referindo-se aos jovens de sua idade. Entretanto, quando referiu-se aos garotos brancos, acentua que eles namoravam com todas as garotas do grupo “as patricinhas” e ela era vista como uma “simples amiguinha”. Nesse período, durante a sua juventude, apaixonara-se por alguns desses garotos do grupo, mas não foi correspondida, pois se achava fora do padrão aceitável: *eu nem me ousava porque além de eu não ser um brotinho de classe média, eu não era padrão [de beleza] para eles.* De acordo com sua narrativa, os jovens do grupo de amigos do qual fazia parte não a via como uma pessoa “interessante”, pois em sua compreensão, *essa coisa de adolescência todo mundo trocava [de parceiros] entre a turma, eu nunca fui de nenhum deles.*

Na concepção de Tereza, o fato descrito não se restringe unicamente a sua experiência. Descreve outras experiências semelhantes entre os jovens. Relatou-me, que há um ano atrás, já adulta, estava fazendo cursinho pré-vestibular, um dia passou a observar o comportamento de uma garota de sua sala, era a única negra de uma turma de garotos brancos: *eram todos brancos e os mais lindos da sala e ela [refere-se à garota negra] alisava, passava, escovava os cabelos, só se vestia super social.* Para L. se sentir inserida e desejada, ela teve que fazer o máximo para se aproximar do padrão de beleza deles. Gomes (2006, p. 291), ao estudar o significado do cabelo e do corpo como símbolos de identidade negra no contexto brasileiro, registra a associação entre cabelo, cor e posição social. De acordo com a autora, a classificação racial de uma pessoa pode ser atribuída ao cabelo:

No imaginário do brasileiro, é possível que uma mulher negra de cabelo liso ou cacheado, quer seja natural, quer seja artificial, deixe de ser classificada como 'negra'. Já vimos que a textura 'menos crespa' do cabelo é vista na cultura como fruto da mistura racial, ou seja, ela atesta a presença do branco na conformação do corpo negro. É a garantia que estamos diante de alguém que 'subiu' alguns degraus na escalada rumo ao branqueamento.

No relato de Tereza, o cabelo e o corpo são símbolos que denotam esse “embranquecimento”, tanto do ponto de vista racial, como do ponto de vista social. Em sua compreensão, a inserção das mulheres negras nesses espaços, vistos como brancos e de classe média, é menos aceitável socialmente do que o inverso. Em sua compreensão, rapazes negros que frequentam estes espaços e que namoram com garotas brancas não sofrem a mesma pressão social que as negras. Segundo a informante, depois do “modismo de Carla Perez”,⁹² todo homem negro, inclusive “cantor de pagode”, que se relaciona com mulheres brancas ou loiras não sofre tantos constrangimentos sociais como as mulheres negras que se relacionam com homens não negros. Tais obstáculos, na narrativa da informante, se expressariam no choque entre as hierarquias de gênero, raça e classe que constituem o campo afetivo. Esse campo, embora específico, reproduziria estas e outras hierarquias no espaço social.

A dinâmica dos marcadores de gênero, raça e classe, sinalizada nos relatos das informantes, afetaria mais as mulheres negras do que os homens negros, no que se refere às escolhas afetivo-sexuais inter-raciais. Tal referência foi interpretada pelos sujeitos, a partir da violência ao corpo feminino negro, do cabelo e dos limites sociais corpóreos; enquanto que, para os homens negros, sua inserção, nesses espaços, não seria percebida como uma violência corpórea, devido ao modelo de relação afetiva (homem negro e mulher branca) mais aceito pelo imaginário social brasileiro. Na narrativa de Tereza, a afetividade não é

92 Dançarina e integrante de um grupo de pagode baiano chamado “É o Tchan”, com expressão nacional.

um mecanismo de quebra ou amolecimento de tais hierarquias, mas esta pode recriar uma ordem social hegemônica. Sendo assim, o modelo de relacionamento afetivo ideal seria aquele em que as escolhas dos indivíduos, de homens e mulheres, não deveriam ser orientadas pelo conjunto de referências sexuais- raciais- corporais, como a estética, a cor, o cabelo, o corpo, ou a posição social dos indivíduos. A escolha ideal seria aquela pautada na noção de pessoa.

[...]Uma relação que eu acho que deveria contar era a pessoa, assim gostar da pessoa, tipo assim, fulana é uma pessoa maravilhosa, interessante e não olhar para a gente porque é 'gostosa', porque algumas [mulheres] usam os shortinhos curtos e todos olham, não é isso que a gente quer, a gente quer ser valorizada enquanto pessoa, infelizmente não é assim, veja Carla Perez (dançarina) as pessoas a criticam porque ela é uma loira 'fabricada' e porque fala muitas bobagens, fala errado, é "meninona", é boba, boba, mas a questão da pele, da aparência é que conta, mulher que trabalha, que é inteligente [...] tem relacionamento instável.

Na fala de Tereza, está presente uma concepção bastante discutida nas abordagens sociológicas e antropológica, clássicas e contemporâneas. A noção de pessoa emerge em seu discurso como uma possibilidade de diferenciação marcada por antinomias do pensamento ocidental, entre mente e corpo, forma e conteúdo, interno e externo, razão e sentimento. O corpo representaria, em sua percepção, o supérfluo ou o externo, aquilo que é visível nas diferenças físico- corpóreas. Em contraposição, a inteligência e a razão significariam características internas ao indivíduo, o que não estaria no plano estético, do visível. As preferências afetivo- sexuais se regulam por meio da aparência dos atributos externos a ela associados, ordenando- se no gradiente de "cor" e de "sexo". A preferência, nesse caso, não se dá conforme a "pessoa", na fala da informante, mas por uma qualificação racial construída socialmente sobre um corpo sexuado, "gostosa", com atribuições de gênero.

O ponto central que irradia o discurso de Tereza sobre a sua afetividade é a compreensão que tem da pessoa. A pessoa seria um indivíduo isento desses sinais externos estéticos, como a cor/raça, o sexo e o corpo. Eu diria, até, que é uma visão romântica, porém, carregada de sentido de individualidade. A ideia do amor romântico ocidental, como adverte Giddens, ainda é presente nos modelos de afetividade e sexualidade das mulheres nas sociedades contemporâneas. Não considero que todas as mulheres, necessariamente, pensem dessa forma, mas, nessa pesquisa, é recorrente a ideia do amor romântico. Isto pode ser visto na narrativa de Tereza. Referindo-se à ausência de parceiros fixos, disse-me que o motivo de sua instabilidade afetiva tem a ver com o seu “romantismo”, se autodefine como uma *pessoa* romântica, em busca não de uma vida conjugal, de um casamento, mas de uma pessoa que a compreenda, que converse, que “corra atrás” e que não a anule enquanto “pessoa”. Tereza não falou de solidão, mas falou que o casamento: “destrói com o romantismo”, *eu gosto de beijar, eu sou muito romântica para casar, com o casamento, essas coisas acabam, então eu prefiro não casar, mas ter alguém*.

Tereza, diferentemente de Zeferina e Rosa, interpreta os seus sentimentos por meio de outra categoria. A “pessoa” seria um tipo ideal construído nos seus discursos como negação dos preconceitos racial e social que experimentara na cidade do interior, quando era adolescente e preterida pelo grupo de jovens, porque segundo ela, era negra e fora do padrão de beleza “das patricinhas”; ou ainda, porque presenciou, quando adulta, no cursinho pré-vestibular, uma garota negra *alisar os cabelos, usar roupas da moda só para se aproximar do padrão estético da turma de garotos/as brancos/as*.

Sendo assim, ao analisar as narrativas de Tereza, Rosa e Zeferina, posso inferir que as suas histórias, nesse aspecto, se cruzam. Todas experimentaram no corpo a rejeição de “outro” no campo afetivo, devido a estigmas raciais. Essas marcas da adolescência influenciaram em suas experiências afetivas com o “outro”. O preconceito racial foi a pedra de toque de suas escolhas. A rejeição, os problemas de autoestima

na adolescência, a concepção de beleza e de estética, os preconceitos na escola e no bairro, vão ser “reinventados” tempos depois, quando estas mulheres descobrem a política. A política passa a ser um marcador importante para reconstruírem sua auto-imagem e redefinirem suas escolhas. É no campo político que as identidades e diferenças se confrontam.

O campo político e as escolhas afetivas: “as militantes assustam”

Na concepção de Bourdieu (1989, p. 164), o campo político “é o lugar em que se geram, na concorrência entre os agentes que nele se acham envolvidos, produtos políticos, problemas, programas, análises, comentários [...] é um campo de forças e de lutas”. É, também, o campo de disputas e trocas, simbólicas, econômicas e, ao meu ver, afetivas.

Nas narrativas das mulheres ativistas, as escolhas de parceiros se dão no campo de disputas acirradas em que a afetividade é o elemento central do conflito existente entre os agentes que estão dentro e fora do campo político. Foi recorrente, nas narrativas das informantes, como o prestígio político de algumas lideranças femininas, serviu como um mecanismo de desorganização dos relacionamentos afetivos com seus pares. Observei que os conflitos existentes entre os militantes (homens e mulheres) dentro do campo político foram regulados por fortes dispositivos de gênero, além de outros conflitos que atravessam esse campo e fazem parte do cotidiano dos movimentos sociais e das organizações políticas.

As disputas políticas entre as mulheres ativistas e seus pares amorosos foram interpretadas de várias formas, ganhando significado em categorias como os de “dentro” e os de “fora” (os estabelecidos e os *outsiders*), a partir de categorizações corpóreas de gênero e raça, escolhas, afeto e preferências. Vejamos como esses modelos operam no campo político.

De acordo com Zeferina, grande liderança do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos da Bahia e liderança do Movimento Negro e de Mulheres, depois que ingressou no movimento social ganhou muita “consciência política e autoestima”, passou a questionar os seus direitos como “cidadã, trabalhadora doméstica, mulher, negra”. Disse-me que essa consciência política lhe traz muitos problemas de ordem afetiva, porque questiona o comportamento dos homens “dentro” do movimento social e “fora” dele. Refere-se à dificuldade de encontrar um parceiro que entenda a sua “militância” cotidiana. Perguntei-lhe por que não se relacionava com militantes, talvez isso facilitasse a sua vida amorosa, relacionando-se com alguém que tivesse uma prática política e uma visão de mundo parecida com a sua. Respondeu-me que no movimento social, especialmente, no movimento negro, tem dificuldades de encontrar um parceiro que compreenda o seu estilo de vida, pois estes preferem parceiras que se situam “fora” do campo político.

Na compreensão de Zeferina, as escolhas afetivas dos militantes homens do movimento negro são pautadas na questão racial, já que estes *preferem mulheres de pele clara para namorar ou casar*; e, também, mas nas questões políticas de gênero, quando relacionam-se afetivamente com mulheres fora do movimento social, cujos perfis são diferentes daquelas que compõem esse universo político. Em contraposição, em função dessas escolhas, as mulheres militantes encontram-se sós, sem parceiros fixos, porque não conseguem ter a mesma “sorte” no plano das preferências afetivas; refere-se à dificuldade que as ativistas têm em encontrar um parceiro a “altura” delas, já que seus pares do movimento negro não querem “casar” e, sim, “ficar” com as “companheiras do movimento”.

Na fala de Zeferina, há um desencontro entre os de “dentro” e os de “fora”. As relações afetivas das mulheres ativistas com os homens de “fora” seriam dificultadas, segundo sua narrativa, porque eles não “iriam entender a sua luta política”. Em seu discurso, ela mesma, teria problemas em se relacionar com os homens não militantes, como por exemplo, os da Igreja Evangélica da qual faz parte. Zeferina é evangélica e revelou-me que os evangélicos (homens) são, em sua maioria,

“machistas tradicionais”, *só querem que as mulheres fiquem em casa, cuidando dos filhos*. Em contrapartida, os homens de “dentro” do movimento social só desejam mulheres-militantes para relações transitórias “sexuais”. Por isso, em sua leitura, *a maioria das militantes geralmente está com o companheiro da outra, isso já se tornou até corriqueiro, mas ela não tem o companheiro dela mesma*.

Essa tensão entre a prática política e as escolhas afetivas das mulheres negras, se revela, também, no sindicato. Segundo Zeferina, a maioria das trabalhadoras domésticas é “mãe solteira”, aquelas que têm parceiros e fazem parte do movimento sindical, sofrem a pressão de seus parceiros para que deixem o sindicalismo. De acordo com o seu relato, isso ocorre porque há um conflito entre “ser mulher e sindicalista” ao mesmo tempo. Há um choque entre essas duas formas de identificação: a “mulher politizada” que “viaja” para os “congressos”, “fala em público”, e a “mulher que tem que ser companheira, cuidar dos filhos, do marido”. Sendo assim, algumas mulheres *preferem a “militância”, ao invés do namorado, ou então abdicam da política em função do casamento e dos filhos*.

No sindicato, Zeferina conhece situações em que as ativistas casadas não abdicaram da política e conseguiram administrar o casamento, entretanto, acentua, que não é a maioria. Falando sobre sua vida política e a afetiva, afirma: *a militância é tudo para mim é como se fosse o sentido para eu viver e se alguém me tira isso, eu acho que eu não consigo viver*. Com relação à ausência de parceiros, acentua:

Eu preencho a minha solidão com a luta política, participando das coisas e tal, eu não tenho tempo de pensar em solidão, futuramente quando eu não tiver mais na militância, aí sim, pode ser que eu vá sentir solidão. Para mim, a militância é a coisa mais importante da minha vida.

Para Zeferina, a opção de ter um parceiro do movimento social passa, necessariamente, pela prática política e pela liberdade de exercê-la. Sendo assim, a sua percepção de solidão é ambígua, pois ao mesmo

tempo que reconhece que existência de solidão e seu atrelamento à ausência de um parceiro, tenta substituí-la pela política. Na sua fala, a solidão foi decorrente de vários deslocamentos em sua trajetória. Primeiro, através da racialização do corpo na rejeição que sofrera por parte dos garotos de seu bairro, por achá-la uma “nega feia”, – depois, através de sua prática política. Esta última a impediu de ter um relacionamento estável com um parceiro que compreendesse seu ativismo. Isso pode ser evidenciado na sua narrativa:

[...] Não adianta eu estar dentro de uma casa com um companheiro, mesmo ele me dando todo amor, atenção e carinho, e minhas companheiras de luta, minhas crianças estarem por aí no subúrbio, então a gente tem que estar dentro desta luta, tentando construir uma sociedade mais justa, de mais igualdade e de menos violência.

A trajetória afetiva de Zeferina está estruturada por uma rede de relações em que raça, gênero e política combinados, ao invés de criar reciprocidade afetiva com seus parceiros, os separa, gerando a instabilidade afetiva. Diferente de Rosa, Zeferina decodifica a solidão como uma possibilidade frente às suas convicções políticas e ideológicas. Percebe a ausência de parceiro ou a dificuldade de se relacionar com os homens como um signo de liberdade diante do mundo. Isso fica evidente quando a informante prefere ficar só, sem um parceiro, do qual abrir mão da política. A solidão teria um aspecto positivo, não seria um entrave ao exercício da ação política.

Em outras narrativas das ativistas, identifiquei essa mesma percepção. Várias informantes falaram da tensão entre o ativismo político e a afetividade. Rosa, como foi visto, grande liderança do movimento negro e de mulheres, relatou que teve dois relacionamentos, um com um homem branco, sindicalista e o outro com um homem “mestiço”, ativista do movimento cultural negro baiano. Os dois relacionamentos de Rosa foram passageiros, um durou três anos e o outro, menos ainda. Uma das razões elencadas pela informante, sobre o término de sua relação com um dos seus parceiros, foi o conflito entre o amor e o poder.

As diferenças se traduziram, na fala de Rosa, em inadequação entre os dois mundos, havia muitas diferenças ideológicas entre ela e seus parceiros, como de concepção de mundo e de relações de gênero. Em sua leitura, o prestígio político que adquiriu em seu percurso individual, teria lhe “masculinizado”. É interessante essa transmutação do gênero na fala da informante: *eles nos tratam como se nós fôssemos homens nesses espaços, não como uma mulher [...]* *As mulheres que eles (os homens militantes) tratam como mulheres são aquelas que estão fora do movimento social, as que são do movimento, nós somos vistas iguais a eles.*

A questão da igualdade e da diferença de gênero é marcada de forma cruzada, inversa. Ser igual aos homens pressupõe romper a lógica da dominação do espaço político, visto, culturalmente, pertencente aos homens; logo, a igualdade se traduziria como um código de subversão dos “papéis” de gênero e a diferença seria uma marca que reforçaria a dicotomia das esferas essencializantes entre masculino e feminino como entidades separadas. Vista de forma relacional, “ser igual” e “ser diferente” é uma questão do contexto no qual essas relações podem ser “troçadas”, provocando uma instabilidade de categorias no campo político-afetivo: mulher negra militante x homem negro militante; mulher negra militante x mulher negra não militante. Haveria, assim, várias combinações dessas relações em que as escolhas afetivas estariam assentadas. Isso pode ser visto na narrativa de Rosa:

Ele [seu segundo ex-parceiro] trabalhava numa organização negra e tinha um trabalho de profissão de arte cultural e ele não agüentava a minha evidência no movimento negro e minhas ocupações, meu tempo de estar fora de casa era similar ao dele, muitas vezes ele tinha que ficar olhando a nossa filha pra eu poder ir para a reunião, ele fazia isso sob protesto, sempre, sempre era assim [...] sob protesto, tinha uma cobrança de que eu estava abandonando a casa e priorizando a vida política, aí a gente ‘batia de frente’, a gente tinha discussões homéricas e tal, não dava mais para segurar.

Em alguns relatos, é notório de como a prática política interfere e impede muitos relacionamentos afetivos entre as ativistas e seus pares amorosos, tanto “dentro” do campo político como “fora” dele. O que significa dizer, que as ativistas analisadas redefiniram as relações de poder com os homens, isto é, empoderando-se, contrariando a norma social, sobretudo aquela marcada pelo modelo de relacionamento afetivo convencional, em que as relações de gênero e afetivas são colocadas em “xeque”. Vejamos o relato de uma outra informante sobre este aspecto.

Nzinga nasceu em Salvador, Bahia, tem 37 anos, se autocalssifica como negra. Já foi casada, tem uma filha dessa união. É funcionária pública federal, exerce a função de secretária administrativa e é ativista do movimento negro e do movimento de mulheres negras da Bahia, desde as décadas de 1980 e 1990, respectivamente. Como vimos na sua trajetória, Nzinga foi casada com um homem (negro) que é o pai de sua filha, ela mesma conta que seu relacionamento não deu mais certo quando ingressou no movimento social (movimento negro). O seu parceiro, na época, era um “cara legal”, um bom pai e um bom companheiro, mas a inserção de Nzinga nesses movimentos começou a criar tensões no seu casamento. Segundo sua concepção, o casamento acabou em função do seu ativismo político, pois o movimento negro mudou sua visão de mundo, inclusive com seus pares afetivo-sexuais.

Depois da separação conjugal, Nzinga passou a ter vários relacionamentos afetivos dentro do movimento negro, porém, tais relações foram transitórias, não fixas. O seu relato confirma o das outras informantes analisadas, na medida que descreve sua experiência afetiva e das outras mulheres ativistas como *mulheres que assustam os homens: uma mulher como eu? Os homens fogem, eles não gostam de ser questionados*. Essa percepção faz com que os homens, especialmente, os militantes, prefiram mulheres “fora” do grupo político para se relacionar afetivamente, e mais, como afirma Nzinga, *quando não são brancas e de pele clara*.

As “redes de intriga” dentro do movimento negro, não permitiram a Nzinga constituir um relacionamento duradouro com seus

pares militantes. Segundo ela, tal fato deve-se aos conflitos de gênero (“das feministas contra os machistas”); de raça (da preferência das brancas em detrimento das negras) e entre militantes x não militantes (eles preferem mulheres “ingênuas” “despolitizadas”); estas categorizações teriam desestabilizado com suas relações amorosas.

Nzinga se define como uma mulher poderosa, que assusta os homens, em sua narrativa fica evidente de como contraria as normas prescritas de gênero e dos modelos de afetividade tradicionais. Depois que ingressou no movimento social, redefiniu os modelos de relações afetivo-sexual, aderindo à “lei da troca”. Nos seus discursos sobre a afetividade das outras mulheres, elabora conceitos que incidem numa outra ordem das coisas. Disse-me que conhece muitas mulheres negras ativistas e não-ativistas que se encontram sós, sem parceiros fixos, porque, segundo a informante, o “mercado” afetivo está saturado. Há mais mulheres do que homens no geral, em se tratando das mulheres negras, estas saem perdendo na disputa com as outras mulheres, principalmente, as mulheres brancas, devido a questão racial. Além disso, segundo a informante, as mulheres negras têm mais dificuldades de ascender socialmente, comparado às mulheres brancas. Estas últimas, em sua concepção, encontram-se em boa situação social e financeira, participam de determinados espaços sociais onde as chances de encontrar parceiros é maior, como nas Universidades, por exemplo. Perguntei-lhe se isso ocorria, também, com as mulheres negras que experimentaram mobilidade individual ou que possuíam prestígio político.

De acordo com Nzinga, as mulheres negras que conquistaram esses espaços não têm as mesmas chances de encontrar parceiros fixos do que as mulheres brancas e nem as mesmas chances do que os homens negros. A mulher negra estaria, em sua compreensão, “atrás” desses segmentos. Relata casos em que isso ocorre quando a questão é afetividade. Disse-me que conhece negros de sua rede de amizade que só querem se relacionar com negras se estas forem dotadas de um determinado capital, na maioria das vezes, de um capital econômico (a negra que sustenta o homem negro). Esses homens negros são, se-

gundo a informante, “frustrados” profissional e socialmente por não terem galgado novos lugares sociais.

Moutinho (2004), ao analisar as relações afetivas “heterocrômicas” no Rio de Janeiro, identificou que homens negros, de certo prestígio social, argumentam que as razões de suas escolhas afetivas por mulheres brancas estariam relacionadas com o fato de que as mulheres negras não fariam parte de suas redes de sociabilidade. Isso ocorreria, na visão dos homens negros entrevistados por Moutinho, porque as negras, quando ascendem socialmente, preferem homens brancos e não negros. Ao contrário, neste livro, todas as histórias analisadas revelaram-me as dificuldades que as informantes negras de *status* social elevado têm para se relacionar afetivamente com seus pares negros e não negros. Entretanto, acredito que os argumentos de homens e mulheres negros são distintos, ambos falam a partir de um lugar de interesses, que se sobrepujam aos interesses dos outros. Nesse trabalho, eu não entrevistei homens negros porque o meu foco de estudo são as mulheres negras. Reconheço que nem sempre, em todos os contextos sociais e político, pode-se encontrar os mesmos tipos de relações.⁹³ É necessário ressaltar que as pesquisas qualitativas sobre relacionamentos afetivos entre negros no Brasil, na atualidade, são escassas, o que dificulta a afirmação de que tal fato ocorra de forma geral no contexto brasileiro.

Voltando para a narrativa de Nzinga, posso resumir os principais motivos que, segundo ela, seriam marcos reguladores da ausência de parceiros fixos das mulheres negras ativistas e não ativistas com os seus pares amorosos. Segundo ela: a) há mais mulheres do que homens no “mercado” afetivo no geral, o que facilitaria o leque das escolhas masculinas em detrimento das escolhas femininas; b) as mulheres negras sairiam perdendo no mercado afetivo nas trocas de parceiros para as brancas, devido à “raça”; c) haveria mais brancas do que negras nos espaços considerados de classe média, o que facilitaria as chances das primeiras em relação às segundas para encontrar um parceiro nessa

93 Ver a pesquisa de Dantas (2003) já citada neste capítulo.

classe social; d) as mulheres negras que experimentaram uma mobilidade individual teria que “sustentar” financeiramente seus pares negros, o que geraria conflitos de gênero devido ao ‘machismo’ dos homens negros com relação às negras.

Os elementos elencados na narrativa de Nzinga, acerca dos sentidos atribuídos às escolhas afetivas de homens e mulheres negros, atvistas e não atvistas, estão presentes em boa parte das narrativas das informantes; daí utilizar seus relatos como ponto em comum entre elas. Entretanto, quando se trata das relações afetivas entre atvistas, o enfoque, as razões atribuídas podem variar. Isso foi visto também nos discursos de Tereza, Clementina, Mahin e Anastácia. Tereza, 28 anos de idade, secretária e ativista, já teve um relacionamento com ativista negro, porém, sua relação não perdurou por muito tempo porque os militantes (homens e mulheres) “ficam sempre na defensiva”. Segundo ela, isso cria uma tensão constante nos relacionamentos, mesmo quando há paixão e os sentimentos são correspondidos, como foi na sua relação. Clementina, 36 anos de idade, ativista, trabalhadora doméstica, atribui a dificuldade de ter parceiros no movimento social ao *machismo dos homens militantes*. Contou-me que já soube de casos de atvistas que agrediram verbalmente e fisicamente suas “companheiras militantes”. Alega que tal prática a impede de ter relacionamentos com atvistas dentro do movimento negro e do partido político de esquerda.

Mahin, 61 anos de idade, pesquisadora e professora universitária, uma das mais antigas lideranças e intelectuais de destaque do movimento negro baiano, descreveu-me várias experiências afetivas que presenciara entre mulheres e homens no movimento negro. Relata que os embates políticos eram acirrados dentro da organização política da qual fizera parte, na década de 1980, momento de organização dos grupos de mulheres negras (dentro e fora das organizações negras). Presenciou conflitos entre “feministas” e “machistas” nesses espaços, os quais estavam relacionados à preferências afetivo-sexuais dos primeiros por parceiras “de pele clara”, dentro e fora do movimento negro.

Mahin refere-se aos relacionamentos afetivos entre os ativistas homens e as ativistas recém-chegadas ao grupo em que as diferenças se expressavam entre “as mais novas” em relação aos questionamentos das “mais velhas”, as “feministas” mais antigas da organização. O questionamento da postura “machistas” dos homens, tanto do ponto de vista das relações de gênero, afetivas, quanto do ponto de vista das disputas de poder no interior da organização, pelos cargos de direção da organização, por exemplo, foram elementos norteadores de sua trajetória afetiva no movimento negro. Tal conflito foi tão intenso, segundo a informante, que um grupo de homens foi expulso da organização pelo grupo de mulheres, segundo ela, *devido à postura machistas com as mulheres*.

Outra informante, Anastácia, 38 anos, funcionária pública, secretária administrativa e ativista política, atribui a sua falta de parceiro fixo às questões de ordem racial: *eles gostam de mulheres brancas e de pele clara*. Com relação aos militantes do movimento negro, acredita que suas preferências não estão em consonância com a sua ideologia política, *para eles, nós somos ‘complicadas’, ‘problemáticas’, como eles costumam me chamar*. A questão de gênero foi simbolizada pelos conflitos e pelas disputas de poder entre homens e mulheres no campo político. Aqui, a política, juntamente com a raça e o gênero, tornou-se um elemento signifiante nas reordenações das escolhas afetivo-sexuais das mulheres pesquisadas desse grupo, ou seja, um elemento “chave” na “disputa do mercado afetivo” das militantes negras com as mulheres brancas e com as mulheres negras não militantes.

Para Anastácia, a ausência de parceiro fixo é nomeada como solidão. A solidão está simbolizada pelos signos corporais racializados. Em sua leitura, a dificuldade de encontrar parceiros fixos tem a ver com o seu “corpo gordo”. Nesse caso, a raça é sinalizada pela concepção de beleza feminina estigmatizada: corpo gordo-negro-africano (feio) em contraposição a um ideal estético de beleza, a mulher branca e magra de “cabelos lisos nas costas”. Tais símbolos impediriam, na visão de Anastácia, de manter relações afetivas estáveis com os seus pares dentro

e fora do movimento social. No campo político, a racialização se transmutaria em conflitos de gênero, gerando tensões e ambiguidades: *os militantes homens me acham problemática*. Tais relações teriam bloqueado sua vida afetiva com os seus pares negros, e contribuído para seu sentimento de solidão:

A solidão dói, dói, dói demais, eu quero um homem que fique ao meu lado [...], porém, principalmente, o homem da militância que você (ela) considera seu companheiro, que busca as mesmas coisas que você no contexto geral, no entanto, você olha para ele e diz: vamos tentar? (uma relação afetiva) e ele diz: não, não, só quer 'ficar'.

Na visão de Anastácia, a solidão é vista como um fenômeno negativo, associado à dor, à ausência de alguém, de um parceiro, de preferência ativista, que compartilhe de um mesmo *ethos* político que o seu. Sendo assim, o conceito de solidão está entremeado à rede de significados, na qual a afetividade, a raça, o gênero e a política emergem como categorias significantes. Essa percepção é semelhante à de outras informantes.

Reverendo alguns eixos da trajetória de Clementina, 36 anos, trabalhadora doméstica, pude auferir que o significado da solidão está relacionado com códigos corporais que se inscrevem em vários espaços sociais. Um desses espaços, acionado recorrentemente na narrativa da informante, foi o espaço do trabalho doméstico. Neste, Clementina viveu vários momentos em que seu corpo foi violentado por seus “patrões”. Lembremos que Clementina sofreu assédio sexual, violência física e exploração nas relações de trabalho, além de outras formas de discriminação vivenciadas pelo preconceito: *a patroa falou da minha aparência, do meu cabelo*.

Após se inserir no sindicato e no movimento negro, Clementina ressignificou as relações de opressão. O corpo negro e gordo que, antes foi negado, passeia, circula em espaços que até então não entrara. Antes, Clementina não ia a praia, pois “ouvia muitas piadinhas dos homens”

por ser negra e gorda. Agora, já frequenta. No espaço do sindicato, passou a se organizar enquanto trabalhadora doméstica e enquanto mulher; no movimento social negro, a se perceber como negra.

Foram nesses novos espaços que Clementina passou a redimensionar as relações de gênero, raça e classe, desafiando a estática e o controle institucionalizado sobre o corpo; o corpo que se rebelara. No âmbito das relações afetivas, no movimento social, essa rebeldia se manifesta quando critica o comportamento masculino frente “às companheiras da militância”, “às práticas machistas”, “aos insultos”, “à violência física” e à preferência dos ativistas- homens por mulheres não negras e não militantes. A ausência de parceiros é interpretada por Clementina como uma rebeldia a essas redes de relações:

Eu costumo dizer o seguinte, que o homem ajuda, mas atrapalha bastante, no nosso caso [as trabalhadoras domésticas], o homem não é diferente do patrão. Nós temos uma “companheira” aqui no sindicato que ela nunca aceitou desaforo de patrão, mas do companheiro ela aceita. A gente não quer que os nossos filhos passem as dificuldades que a gente passou. Às vezes o companheiro é pior do que o patrão. Eu pretendo ter filhos, mas eu prefiro criar sozinha. Eu quero ter uma vida organizada, minha casa, ter meu filho, agora um companheiro para morar sob o mesmo teto eu não quero [...] eu sentia solidão quando eu morava e dormia no trabalho [refere-se ao emprego doméstico], principalmente dia de sábado, era o dia que eu não ia para escola, era o dia que eu mais sentia solidão, hoje não, porque eu moro com a minha irmã, mas naquela época eu sentia falta de alguém para conversar, para passear.

Com relação ao movimento social:

Nunca tive relação com nenhum deles [refere-se aos militantes], nem do movimento negro e nem do movimento sindical. Eu acho que os homens do movimento negro e do movimento sindical são muito machistas e preconceituosos

[...] Existe no movimento social homens que namoram com negras, mas são poucos, quando o assunto é casar [...] porque para transar pode ser com as mulheres negras, mas quando é para ter um envolvimento mais sério, pra casar, pra conviver sob o mesmo teto, é sempre com a mulher branca. Então eu nunca me envolvi.

A solidão para Clementina, em alguns momentos, é vista como negativa quando refere-se ao local de trabalho, ponto em comum com a história de Carmosina. Ambas decodificam a solidão com a questão do espaço da “casa” dos empregadores. Para a trabalhadora doméstica, “o doméstico” ganha realmente várias significações, como demonstrou Kofes (1990). Este é um trabalho associado à baixa remuneração e às relações de exploração, tanto que a informante compara, metaforicamente, um parceiro à imagem do “patrão”, ou seja, baseada nas relações de dominação e exploração.

Outro elemento significativo na narrativa de Carmosina é quando atribui um novo significado ao conceito de solidão. A solidão é vista como uma saída para as relações de dominação, isto é, conviver sob o mesmo teto com alguém que pode oprimi-la, semelhante ao “patrão”, é preferível, nas palavras de Clementina, ficar só, sem um “companheiro”, e realizar seus projetos pessoais sozinha. Ter um filho, uma casa, uma vida organizada. A ausência de um parceiro fixo não é percebida como um sentimento negativo de solidão. Semelhante a Zeferina, Clementina vê na luta política, a realização de um projeto que não é individual, mas coletivo.

Como foi visto, as narrativas analisadas indicam que o conceito de solidão não é único, ganhou significados variados. A solidão até agora é mapeada na perspectiva daquilo que Geertz (1989, p. 57) denomina “de tráfico de símbolos significantes”; é um conceito público para todos aqueles que se utilizam dele para ordenar, negociar e modificar o curso de suas trajetórias, de sua vida social e afetiva, de suas “escolhas”. Veremos as próximas histórias.

A poligamia

Um terceiro elemento identificado nas narrativas das informantes desse grupo, com relação aos sentidos atribuídos às escolhas afetivas, foi a questão da poligamia negra masculina. Em outros momentos, comentei sobre a escassez de pesquisas antropológicas brasileiras sobre o tema, com raras exceções, como alguns estudos da década de 1960, o de Fernandes (1978) e o de Woortmann (1987), nos anos 1980. Embora não seja o foco de interesse de minha análise, a poligamia “negra” surge como um tema transversal e recorrente nas percepções, falas e práticas dos meus sujeitos de pesquisa, sendo o terceiro grande motivo, segundo as informantes, da ausência de parceiros fixos e de relacionamento afetivo instável com os homens negros ativistas e não ativistas.

A produção antropológica clássica tem enfatizado o papel que os homens têm no modelo hegemônico familiar monogâmico e poligâmico. Em sociedades onde a poligamia (a poliginia) é uma regra bem aceita e oficializada, as alianças exogâmicas se fazem necessárias como uma norma para a reprodução e desenvolvimento daquelas sociedades.⁹⁴ Em todo caso, independente das controvérsias sobre o papel do homem e da mulher na casa e na família, infere-se, a partir dos estudos de gênero, a necessidade de repensar a dominação masculina nas análises tradicionais dos estudos feministas, vista quase sempre, como algo universal, em que *A mulher* seria uma vítima incondicional do sistema patriarcal. A perspectiva que se coloca nesta pesquisa é contrária a esses enfoques tradicionais. Pretendo analisar a dinâmica das escolhas afetivas, identificando como os agentes nelas envolvidas “ganham” e “perdem” nesse sistema de troca de parceiros, como lidam com a situação e quais são as suas estratégias para burlarem as relações de dominação ou redimensioná-las. Para elucidar melhor essa compreensão, analisarei algumas narrativas das informantes a seguir.

94 Contra essa concepção universalista e ocidental nos estudos de gênero, na antropologia, ver Strathern (1988).

Pérola Negra tem 53 anos de idade, é negra, nasceu em Salvador, num bairro pobre. É a terceira filha da primeira união de seu pai biológico com sua mãe. Ao todo, tem dez irmãos, os outros foram frutos da segunda união de sua mãe com o seu padrasto. Seu padrasto foi sapateiro e sua mãe, lavadeira. Pérola, semelhante às outras mulheres negras investigadas, teve uma trajetória social calcada na pobreza, na luta pela sobrevivência familiar. Por meio da educação e do trabalho, conseguiu “burlar” as barreiras sociais.

Nos anos 1970, Pérola iniciara sua militância política no movimento estudantil junto aos grupos de esquerda contra a ditadura militar. Mais tarde, nos anos 1980, como professora e coordenadora pedagógica de uma escola de ensino médio, passou a participar do movimento grevista de sua categoria profissional, liderando o movimento a favor da escola pública. A partir daí, passou a ser uma liderança com visibilidade na cidade, no movimento sindical dos educadores. Na década de 1990, ganhou prestígio político e candidatou-se a Deputada Federal por um grande partido de esquerda do Brasil. Da década de 1990 para cá, tem atuado no movimento negro e de mulheres negras, consolidando sua liderança em outros fóruns políticos, além desses mencionados.

Pérola tem três filhos, frutos de seu casamento com um homem negro. Na época, tinha vinte e três anos de idade, quando o conheceu no baile, segundo ela, da “negritude bonita da Bahia”. Seu parceiro era dançarino e mestre de obras da construção civil. No período que se conheceram passaram a namorar escondido de sua mãe. Pérola engravidou e, em função da pressão que sofrera de sua família, casou-se. A união conjugal durou quatorze anos de muita “confusão”. Seu marido passou a beber em demasia, tornou-se alcoólatra. Segundo Pérola, ele não tinha responsabilidade paterna, “vivia nas farras” e era “mulherengo”.

A vida conjugal de Pérola foi permeada de conflitos, brigas, agressões verbais e até físicas. Mas o que contribuiu para a sua separação conjugal, segundo ela, foi o alcoolismo e a poligamia de seu parceiro. Após a separação, Pérola passou a sustentar, sozinha, os seus três

filhos. Relatou-me que o seu ex-marido não tinha capital financeiro o suficiente para sustentar sua família, era mestre de obras, além do baixo capital cultural: *ele não tinha completado o ginásio, abandonara os estudos*.

Pérola continuou a chefiar a sua família, sem o seu parceiro. Algum tempo depois, tornou-se uma liderança política e reconhecida no movimento social que atuara. Neste ínterim, relacionou-se com outro homem negro, este também não era “militante”. Relatou-me que o seu novo parceiro era “um negão lindo, cheio de paixão”; era, também, dançarino e boêmio como o primeiro e trabalhava como estivador do Porto em Salvador. O relacionamento durou cinco anos. Perguntada sobre os motivos da separação, atribui à poligamia, era “mulherengo”, e isso ela não admitia. Quanto ao movimento social, Pérola não citou, em seu relato, nenhuma relação com homens militantes, mas não deixou de emitir comentários sobre os seus comportamentos sociais e afetivos. Disse-me que os homens negros militantes não são tão diferentes daqueles que não se encontram na prática política. Refere-se aos problemas de relacionamentos marcados pelo gênero: *os militantes [homens] quando têm reunião deixam suas mulheres em casa fazendo comida*. Contudo, ao falar de sua vida afetiva, menciona outros aspectos, além daqueles citados anteriormente.

[...] Eu mesma queria um companheiro que dividisse as responsabilidades, eles [os homens] da mesma forma que chegam, vão embora, eles tem um interesse sexual apenas, não cuidam das mulheres, eu vejo em vários espaços, no partido [de esquerda] têm militantes que chegam com uma companheira, dentro de vinte quatro horas já está com outra [...]. No movimento negro, eu encontrei um ‘companheiro’ radical, fala isso, fala aquilo, mas a namorada dele que é do movimento tem um corpo magro e a epiderme clara, os cabelos encaracolados.

[...] Aí eu vou para um “caruru” [festa que oferece comida baiana], chego lá vejo outro “companheiro” com uma

mulher branca, ele não sabia que eu estava lá, ficou se escondendo, quando você [ela] arranja um homem negro esse é gigolô, quer viver às minhas custas e às custas de outras mulheres, porque ele não fica só com uma [...] Por tudo isso, eu estou na solidão, pela insatisfação que eu tenho para com os homens, principalmente para com os homens negros [...] Eu vivi isso, eu não queria me separar, mas ele [o seu ex-companheiro] disse: “largue o movimento e venha tomar conta dos filhos”, eu abdiquei do casamento e fui viver a minha liberdade.

Como se vê nesta narrativa, há vários sentidos na orientação das escolhas afetivas de Pérola Negra. Pode-se dizer, que a sua “solidão” é o signo de sua liberdade, pois abdicou do casamento e do modelo tradicional de gênero em função da política. A percepção que se tem das escolhas afetivas e de suas orientações, valores, condutas, normas, modelos de comportamentos são significados no eterno embate entre os gêneros e suas interconexões, como raça, masculinidade e feminilidade. Pérola quis romper com esse modelo, politizando as relações de gênero e o próprio conceito e redimensionando outras relações sociais e políticas; por isso, em sua concepção, está sozinha. Pérola e outras entrevistadas questionaram de seus parceiros os “papéis” tradicionais de gênero “dentro” e “fora” do campo político, a poligamia masculina negra, a circulação de parceiras dos homens dentro do movimento negro e social mais amplo, a traição destes, as relações de gênero e de raça, expressando-se em conflitos constantes.

Outras informantes, também, relacionam a dificuldade de estabelecer relações afetivas estáveis à poligamia ou à circulação de parceiras dos homens negros militantes e não militantes. Esse argumento pode ser visto na fala de outras informantes, em que a poligamia “masculina negra” se mistura ao tom de uma outra forma de relação, a extra-conjugabilidade, a traição. É interessante este argumento porque, no “mercado afetivo”, a troca de parceiros não se dá apenas de uma perspectiva, pois tanto os homens, quanto as mulheres participam desse sistema

de “troca”, no âmbito da política. A diferença, segundo boa parte das informantes, é que os homens teriam uma “facilidade” maior na troca de parceiras, como também de constituir e garantir relacionamentos afetivos mais duradouros. Analisemos outras narrativas.

Nzinga, 37 anos, ativista do movimento negro, relatou-me que teve várias relações afetivas transitórias com militantes negros, inclusive relações extra-conjugais com um deles. Ao falar de seus relacionamentos, sinaliza para o fato de que as mulheres militantes não ficam à margem desse mercado de trocas afetivo-sexuais. A questão que se coloca, então, e que merece problematização, não é a falta de parceiros ou de experiências afetivas entre as mulheres selecionadas para essa pesquisa, e, sim, como foi demonstrado ao longo dessas trajetórias, porque e como as suas relações não perduraram se comparadas com as relações afetivas das mulheres de outros grupos raciais. Como acentuou, também, Zeferina, referindo-se à troca de parceiros no âmbito do movimento social, a poligamia é realizada por homens negros casados com mulheres, na sua maioria, “fora” da militância política, e que mantêm relacionamentos transitórios com parceiras do movimento social (movimento negro e de partido político de esquerda). Nesse caso, a poligamia é realizada, também, pelas mulheres ativistas que, segundo a entrevistada seria uma forma de burlar a solidão ou ausência de um companheiro “dela mesma”.

Um dado que gostaria de registrar nessas trajetórias e narrativas das mulheres analisadas é que a poligamia, a troca de parceiros, não se dá apenas no campo de relações heteroafetivas. Nas relações homoafetivas há conflitos semelhantes de relações de gênero, entre mulheres e mulheres. Este não é objeto da pesquisa, entretanto, não posso deixar de desnaturalizar essas relações, inclusive, aquelas lidas e interpretadas pelas óticas das relações de gênero. Não queremos afirmar que esse modelo é único e serve para todas as mulheres e homens de opções sexuais, de origem social e cultural diferenciadas. Seria um erro epistemológico e político, acreditar que os indivíduos e grupos vivenciam o gênero e suas relações da mesma forma.

Isso ficou evidente para mim, no processo de seleção das informantes. Eu não as selecionei tomando como parâmetro se estas eram ou não homossexuais. O universo empírico foi definido por outro critério geral da pesquisa, ou seja, se estavam ou não sós. Entretanto, só em dois casos, identifiquei que a informante era homossexual declarada, outra, foi selecionada como “grupo de controle”,⁹⁵ não por sua opção sexual e, sim, porque mantinha uma relação afetiva estável, era casada há um bom tempo com uma parceira do movimento negro e de mulheres negras.⁹⁶ O meu interesse em entrevistá-la tinha a ver com as suas percepções acerca da solidão, das escolhas de parceiros, de suas relações afetivo-sexuais no interior do movimento social e fora dele. Além disso, a informante citada é uma das maiores lideranças negras do movimento negro e de mulheres negras da cidade de Salvador, com expressão nacional, daí o meu interesse em entrevistá-la, mesmo fugindo ao meu critério principal de pesquisa, ou seja, de mulheres negras, nesse caso, ativistas, sem parceiros fixos.

Dito isso, retorno à questão que assinaliei anteriormente acerca dos conflitos afetivos e de gênero entre homens e mulheres militantes não serem considerados como uma característica natural, intrínseca e exclusiva dos grupos aqui analisados. Como já visto, a troca de parceiros e

95 “O grupo de controle” é uma astúcia metodológica que utilizei para comparar e enriquecer os relatos e as percepções dos sujeitos de pesquisa da amostra principal. Sendo assim, entrevistei essa informante citada, que é homossexual (declarada), mantinha, na época, um relacionamento conjugal estável e era ativista do movimento negro e de mulheres negras. Entrevistei também uma outra ativista negra (heterossexual) que, no momento da entrevista, mantinha um relacionamento fixo. Depois, no decorrer do tempo da pesquisa soube através das minhas redes de informações, que ela não estava mais se relacionando com o seu parceiro. A mesma quis que eu a entrevistasse novamente.

96 Esta informante é uma grande ativista do movimento negro e de mulheres negras da cidade de Salvador e do cenário nacional, desde 1981. Foi uma das fundadoras do grupo de mulheres da mesma organização negra da qual fiz parte. Inclusive, a conheci nesse mesmo grupo. Depois a informante, por questões políticas, deixou essa organização do movimento negro nacional. Na época que a entrevistei, era coordenadora geral da mesma instituição que Dandara faz parte. É uma instituição composta, majoritariamente, por mulheres negras, voltada para a educação e profissionalização de jovens negros e negras e carentes. A informante, na época, tinha 41 anos de idade, estava casada com uma ativista dos mesmos movimentos sociais citados. É historiadora e trabalhava nesta instituição como coordenadora geral e educadora.

a poligamia foram identificadas como um problema que colabora para a instabilidade da relação afetiva das mulheres com seus pares. Entretanto, identifiquei na trajetória de Dandara, que a traição, a circularidade de parceiros foi lida como um dos elementos balizadores da ausência de parceiros fixos decorrentes de suas relações afetivas com homens negros de “pele clara”, com mulheres brancas de classe média, com mulheres negras de “pele clara” e com ativistas negras do movimento negro e de mulheres. Relembremos alguns eixos dessa trajetória.

Dandara tinha 33 anos de idade quando eu a entrevistei, não tem filhos, nem parceiros fixos. Já manteve uma união estável com coabitação. É uma das maiores lideranças negras do movimento negro e do movimento de mulheres negras na cidade de Salvador, no estado da Bahia e no cenário nacional, na atualidade. Do período que eu a entrevistei (em 2003) para cá, Dandara não tinha tanta expressão política como agora. É dirigente de uma grande instituição social voltada para a educação de jovens e mulheres negros em Salvador e adjacências. É socióloga e pesquisadora, um dos principais “quadros” intelectuais do movimento de mulheres negras na cidade. É a segunda filha da união de seu pai com sua mãe; tem outros irmãos por filiação paterna. Sua família é originária do interior da Bahia e, semelhante à maioria das mulheres negras investigadas, teve uma origem social de muita pobreza. Desde que seu pai adoeceu e sua mãe ficou desequilibrada mentalmente, Dandara e sua irmã foram criadas por sua avó materna no interior. Depois, já uma adolescente, em busca de uma condição melhor de vida, migrara para a capital. Em Salvador, para continuar os seus estudos e para sobreviver, inseriu-se no trabalho doméstico remunerado. A partir daí, a vida de Dandara em Salvador ganhou vários deslocamentos.

Com relação à sua afetividade, Dandara relatou-me que seus relacionamentos afetivo-sexuais foram todos instáveis. Só depois de adulta, aos vinte e cinco anos de idade, que contraiu um relacionamento afetivo estável. Antes disso, teve relacionamentos amorosos com homens e mulheres, negros e brancos e socialmente brancos, pobres e de classe média. Revelou-me que, nesse período, antes de ingressar

no movimento negro e de mulheres negras, seus relacionamentos com seus pares eram dificultados por vários motivos: seus pares negros a trocava por mulheres de “pele clara” e brancas; à questão de classe/geração “porque era uma menina pobre que morava num “barraco”, não tinha nem roupa para se vestir, trabalhava na rua”; à questão de gênero, “os meninos não me viam como uma menina”; e à questão de sexualidade, pois as suas parceiras, tanto a branca de classe média como a negra, não assumiam os seus relacionamentos afetivo-sexuais em público (só se relacionavam no espaço privado) em função da homossexualidade.

Após ter ingressado no movimento negro e de mulheres negras, Dandara reorganizou suas escolhas afetivas do ponto de vista racial e sexual. Disse-me que passou a se relacionar só com pessoas negras (mulheres) e ativistas do movimento negro e de mulheres. Nesses espaços, manteve um relacionamento afetivo estável com uma mulher negra, segundo ela, o primeiro relacionamento assumido em público. Entretanto, no movimento social, por ser uma liderança negra, com destaque no cenário baiano, tem vivenciado conflitos de gênero nas suas relações com parceiras negras e militantes nesse campo, devido ao seu capital político e simbólico, desestabilizando com suas relações homoafetivas.

Para Dandara, a assunção da afetividade em público é significativa em sua narrativa, pois a partir dela que experimentou vários determinantes como: gênero, raça, classe, sexualidade, geração e a questão da “troca” de parceiros. A troca ou a poligamia, em si mesmos, nada têm a informar, se essa não forem analisadas nas relações sociais produzidas em contextos corporificados, como foi no caso de Dandara e de outras entrevistadas analisadas. É, nesse sentido, que entendo a questão das “trocas” e ou da poligamia; ou seja, como formas simbólicas que informam estruturas e relações sociais mais amplas a partir do contexto específico e concreto. Daí, pensarmos a questão da afetividade e das escolhas afetivas das mulheres negras sem necessariamente essencializá-las. Isso pode ser finalizado com a narrativa de Dandara quando fala de seus projetos pessoais e de sua instabilidade afetiva:

Eu tô em busca de relações afetivas mais estáveis, mais seguras, enfim, de ficar com alguém que tenha esta coisa de estar buscando o que eu estou[...] e essa coisa de alguém querer estar comigo em público é muito importante, tem um sentido, se a pessoa te esconde e não tem uma vida social com você, isso significa que ela não está envolvida com sua imagem. Isso para mim tem um impacto muito forte, eu tomo isso como uma questão de valor. Nós mulheres negras precisamos cultivar relacionamentos onde as pessoas não tenham medo e nem vergonha de estar com a gente[...]. Eu não quero uma pessoa ideal, perfeita, sem defeitos, mas uma pessoa que me assuma em público.

Como se vê, existem vários elementos e valores que norteiam as escolhas afetivas das informantes e sua percepção acerca da solidão. Esses “dados” podem ampliar o enfoque dos estudos demográficos dos anos 1980, acerca das chances dos indivíduos encontrarem seus parceiros/as dentro do chamado “mercado afetivo”. As regras da endogamia, nesse caso, no mundo político são contrariadas quando o significante é a afetividade e outros marcadores sociais. Sendo assim, “jogar” ou apostar nas chances de encontrar um parceiro fixo é, ao mesmo tempo, criar estratégias racionais e emocional-afetivas que possibilitem aos sujeitos definir e redefinir as suas escolhas a favor de suas expectativas culturais. Isto é, os indivíduos envolvidos nesse “jogo” podem mudar ou redefinir a lógica cultural hegemônica, negociando as relações (de gênero e políticas) e, ao mesmo tempo, subvertendo-as. Não é à toa que várias informantes afirmaram que elas “assustam os homens”.

Entender as estratégias empreendidas desse grupo de mulheres, no campo da afetividade, é entender o leque de expectativas sociais e culturais que lhes são atribuídas e, muitas vezes, que lhes são impostas historicamente. É como se fosse negado a estas o direito de ter um parceiro fixo, uma relação estável, uma família ou não, um casamento baseado em novos valores, tais como a igualdade de direitos. Aquilo que se tornou regra para os grupos brancos hegemônicos, para elas, têm sido exceção no campo político.

No exame das narrativas das ativistas, a afetividade e a solidão podem revelar conflitos que estão relacionando com as combinações de categorizações sociais significadas pelas experiências das mulheres desse grupo. A solidão foi percebida como um sentimento negativo, um estado de coisas, uma alternativa, uma falta de escolha, uma estratégia, liberdade, infelicidade, ausência do “outro”, um “vazio”, uma individualização, uma realização coletiva; associada à dor, ao sofrimento, à rejeição, o corpo, à frustração, uma saída para a dominação. Mas em todas essas significações, a afetividade “não casa bem” com o poder político, o que faz diminuir as chances das mulheres negras ativistas de encontrarem parceiros fixos e relacionamentos afetivos estáveis, pois o “poder” dessas mulheres desloca e desarruma a dominação masculina. Mas as chances no mercado afetivo de encontrar parceiros não são apenas definidas “dentro” do campo político, mas, também, “fora” dele. É o que vamos ver no próximo item, como as não-ativistas dão sentido as suas escolhas, como interpretam e percebem a sua instabilidade afetiva, como redefinem?

AS NÃO ATIVISTAS

No grupo das não-ativistas, os sentidos atribuídos à ausência de parceiros fixos estão relacionados às concepções de paternidade/masculinidade negras; à questão do abandono das mulheres pelos seus pares – homens negros e a questão entre raça, gênero e ascensão social, na relação das mulheres negras com seus parceiros negros e na relação inter-racial com homens brancos. Estes foram os elementos, ao meu ver, mais significativos das narrativas e trajetórias analisadas, o que não significa dizer que outras razões não foram acionadas como argumentos explicativos de suas escolhas afetivas e sua situação de solidão. Devo registrar que, nesse grupo, ao contrário do primeiro, as informantes narraram suas histórias afetivas na primeira pessoa, uma divergência marcante no plano político da maneira como percebem e elaboram as suas identidades e diferenças, as relações afetivas com o “outro”, as relações de raça e gênero e outras relações nos contextos singularizados.

A chefia feminina, a questão da Paternidade e da “Poligamia Negra”: “o abandono”

Nas narrativas de boa parte das informantes desse grupo, a ausência de parceiros fixos está vinculada à poligamia do homem negro da família, à falta de responsabilidade paterna de seus ex-parceiros para com os filhos.⁹⁷ Esses argumentos estiveram presentes, também, nas

97 Sobre o abandono de parceiros entre mulheres e jovens de classe popular, ver o texto de Tânia Salem, *Mulheres faveladas, com a venda nos olhos*; ver, também, o trabalho de Costa (1996) sobre a Bahia.

falas das mulheres ativistas, mas a sua recorrência foi maior entre as não-ativistas, sobretudo, aquelas de camada popular.

O abandono e a poligamia foram questões que surgiram nas entrevistas abertas com as informantes. Apesar desse tema não ter sido estabelecido, *a priori*, nos pontos do meu roteiro. No entanto, ao falar das trajetórias de seus familiares de origem, boa parte das mulheres relatou sobre o “abandono” de suas mães e filhos por seus parceiros (pais ou padrastos), tendo como principal motivo o interesse afetivo deles por outras mulheres, ou então, em alguns casos, estes mantinham uma relação dupla.⁹⁸ Pude observar que tais percepções se cruzam com as relações de gênero, raça e de classe social, embora, muitas vezes, as mulheres investigadas não se referiam à carência material dos seus pares negros como um fator propiciante da separação conjugal ou do abandono. Outro motivo que contribuiu para a ausência de parceiros fixos se refere à “falta de compromisso” dos pais para com a educação dos filhos. Vejamos alguns relatos.

Estrela Dalva tem 41 anos de idade, dois filhos, já foi casada duas vezes; a primeira, com um homem negro, pai de seus dois filhos, com quem teve uma relação conjugal (formal e religiosa) de vinte anos. Depois morou com outro parceiro, segundo sua classificação, um cabloco. Sua relação durou sete anos, entre namoro e união. Estrela Dalva é trabalhadora doméstica, trabalha como diarista. As nossas conversas informais aliada ao seu jeito comunicativo, alegre e inteligente de como narra os acontecimentos, me fizeram interessar por sua vida cotidiana, especialmente a sua vida afetiva. Muitas das nossas conversas informais serviram de elementos para a análise de sua narrativa, além da entrevista que a informante concedeu em minha casa.

Estrela Dalva é uma das filhas do primeiro casamento de sua mãe com o seu pai. Este foi pedreiro de dia e cantor de boate de noite; e sua mãe, primeiro, foi trabalhadora doméstica e depois, por meio de concurso público, ingressara como servente de empresa pública federal. Nessa mesma empresa, fez um concurso interno e mudou de profissão,

98 Ver essa discussão em Fernandes (1978), Woortemann (1987), Agier (1990) e Pacheco (2006).

ou seja, passou a ser auxiliar de laboratório. Com muito sacrifício, a mãe de Estrela Dalva conseguiu estudar e se formar. Conheceu seu primeiro marido, durante o período em que era trabalhadora doméstica. Segundo Estrela seus pais eram negros, sua mãe era “mais escura” e seu pai era “saruaba”, isto é, tinha *pele clara, mas o cabelo era duro e os olhos eram claros, era saruaba*. Depois que casaram, tiveram oito filhos. Nesse período, sua mãe trabalhava e estudava; de acordo com a informante, *ela nunca deixou de estudar*. Sua mãe valorizava tanto os estudos que *ela ajudou muito ele, ele [o marido] estudou e se formou por causa da minha mãe*.

Estrela relata que o relacionamento de seus pais não era muito bom, pois sua mãe era uma mulher *com o pensamento antigo*, cuidava da casa, dos filhos e do marido, era caseira; enquanto seu pai era *mulherengo, muito mulherengo!* Vivia na noite com outras mulheres e sua mãe *de casa para o trabalho e do trabalho para casa*. Até que um dia, depois que seu pai havia se formado, concluído o segundo grau, sua mãe teve uma surpresa: ele a abandonara com seus oito filhos! Motivo: foi viver com outra mulher.

Estrela Dalva narrou o fato com muita indignação; a leitura que faz dos homens é decepcionante. Contou-me que após seu pai os ter abandonado, a vida de sua família não foi mais a mesma. Sua mãe teve que criar todos os filhos, sozinha. Em outras histórias constatei o mesmo fato; lembremos da trajetória familiar de Acotirene, cuja mãe foi abandonada por seu pai e por seu padrasto por causa de outra mulher. A mãe de Estrela, por meio do trabalho doméstico, sustentou e educou, sozinha, seus oito filhos. Fato semelhante ocorreu com Zezé; seu pai abandonara sua mãe e seus irmãos. Na narrativa de Carmosina, esse fato foi, também, mencionando: seu pai, negro e trabalhador rural

abandonou sua mãe, uma trabalhadora doméstica para viver com outra mulher.

Estrela e seus irmãos tiveram uma vida “dura”. Quando seu pai os abandonou, estava apenas com 12 anos de idade. Sua mãe, mesmo trabalhando muito para sustentar a família, necessitava complementar a renda familiar. Sendo assim, não teve outra alternativa, se não colocar os filhos mais velhos para trabalhar. Foi assim, que Estrela Dalva e mais dois de seus irmãos começaram a trabalhar. Estrela desde os 12 anos de idade sempre trabalhou como “doméstica”. Primeiro como babá, depois como faxineira e lavadeira. O trabalho doméstico foi a única saída possível para ajudar a sua mãe no sustento financeiro da casa.

Foi trabalhando em uma “casa de família” que Estrela conheceu seu primeiro marido. Ele era pintor de parede e a conheceu quando foi fazer um serviço de pintura na casa de seus empregadores. Namoraram e Estrela engravidou, como descreve *me perdi nos matos com ele*; tinha, então, 19 anos de idade. Segundo a entrevistada, o seu primeiro marido era um homem negro *bonito, magro, elegante e rasta (rastafari)* e que gostava de música, de *reggae: ele adorava Bob Marley*. Sua relação durou 20 anos, mas Estrela não suportava o modo como ele levava a vida; refere-se à boemia de seu ex-marido, ao fato de ser “regueiro” e muito “mulherengo”, acentua *eu dava muita porrada nas mulheres que ele arranjava, ele tinha muitas, eu não aguentava*. Além disso, Estrela reclamava a falta de responsabilidade paterna de seu parceiro: *não era um bom pai, porque bom pai é aquele que participa, que acompanha a educação dos filhos*. Atribui a sua separação à falta de compromisso dele para com os filhos, a circulação de parceiras, “era mulherengo” e à intimidade, já que seu ex-parceiro não atendia mais às suas expectativas sexuais: *ele só queria fazer papai e mamãe na cama, eu queria mais*.

Depois da separação, durante três anos, Estrela Dalva teve outros relacionamentos afetivos, vários “ficantes”. Sua vida afetiva mudou depois que conhecera seu segundo parceiro, um pescador, “caboclo”. Ela o conheceu na Feira de São Joaquim, uma feira popular e tradicional de Salvador localizada, na cidade baixa. Segundo ela, foi amor à primeira

vista. Ele a conquistou com flores, era romântico, tanto assim, que seu casamento foi realizado simbolicamente no barco, entre os pescadores: *eu tive direito a tudo, flores, bouquet, roupa de noiva, guarda de honra, eu fiquei apaixonada [...] mas depois da convivência, tudo mudou*. Relatou-me com detalhes o cotidiano de sua relação afetiva, que durou sete anos entre o namoro e o casamento. Perguntei-lhe qual foi à causa da separação? Relata que ele tornou-se um homem “estranho”, “frio”, “calado” e “perigoso”; passou a rejeitá-la sexualmente e a ter um comportamento inaceitável, mas fazia de sua casa apenas “dormitório”, onde *comia, bebia, dormia; não me tocava, mal falava comigo e nem com meu filho*. Depois dessa situação, Estrela Dalva terminou a relação; *mandei ele pegar a pista!*. Tempo depois, soube pelos parentes e amigos que ele estava se relacionando com uma mulher loura “oxigenada”. Alega que o término da relação se deu em função desse fato. Segundo Estrela, sua história não pode ser “igual a de sua mãe”, referindo-se à história de abandono de seu pai e do antigo “papel” que sua mãe representava. Estrela se autodefine como uma mulher “livre” e “luminosa” como uma constelação.

Na concepção da entrevistada, o motivo pelo qual se encontra sem parceiro fixo tem a ver com as desigualdades descritas, perfiladas por recortes de raça e gênero. A essa situação, Estrela denomina de solidão. Afirma que a sua solidão nada tem a ver com a questão financeira, disse-me que seus ex-companheiros, sempre ganharam muito poucos, ela sempre foi “a chefe da família”; o problema, segundo ela, está na ausência de uma companhia masculina, sobretudo depois que seus dois filhos tornaram-se adultos e adolescentes; A sua filha mais velha casou-se depois de engravidar quando era uma adolescente, Estrela mora sozinha com o seu filho de 13 anos de idade. Perguntei-lhe como se sentia morando sozinha com o seu filho e respondeu-me: *os filhos quando crescem vão embora*: Ela reclamou da ausência de um companheiro “mesmo”, *para dar beijo na boca, abraçar, fazer carinho e companhia*. Disse-me que a presença de um companheiro é necessária, mas *mesmo sozinha, eu [está] estou bem*. Interpreta a sua situação de

solidão por meio da corporalidade: *estou só, sou gorda, negra, mas me sinto bonita, amo a vida, visto tudo, inclusive maiô para ir à praia, entro em qualquer lugar de cabeça erguida, adoro meu cabelo 'duro' estou pronta para a vida e aberta ao amor.*

Várias informantes decodificam a sua solidão afetiva através do corpo. Este mesmo controlado, violado e fragmentado pelas violências sociais e simbólicas, é um veículo de comunicação, traduz marcas culturais do lugar em que foi produzido, inscreve-se numa teia de significações, passeia e transita por campos variados, ou como disse Santos “o corpo é um território móvel”. A solidão afetiva foi traduzida de várias maneiras, ganhando sentidos na rede simbólica no qual as mulheres tecem em seus percursos e em suas práticas sociais. O corpo continua, assim, no eterno movimento de circulação e de rebeldia tentando burlar as hierarquias sociais que os prescindem. Vejamos outra história.

Apesar da singularidade da história de Estrela Dalva, há outras semelhantes. Analisando outras narrativas, percebi que à questão da poligamia negra, da paternidade e do abandono aparecem interligados a outras questões como condicionantes de suas escolhas, estas se entrelaçam a diversos códigos de significação da afetividade e da solidão. Observei isso no relato de Maria. Ela tem 31 anos de idade, também é trabalhadora doméstica, se autocalifica como “preta”. A entrevista foi realizada no espaço do Sindicato dos Trabalhadores Doméstico da Bahia, localizado em Salvador. Conheci a informante no dia do curso de qualificação que o sindicato estava oferecendo aos trabalhadores domésticos. A presidente do sindicato, na época, me permitiu que entrevistasse algumas trabalhadoras, cujos perfis se adequassem aos critérios da minha pesquisa. Foi assim, que eu a conheci.

Maria nasceu em Salvador no bairro Pirajá, um bairro periférico e de grande concentração de pessoas negras. Tem oito irmãos. É a única filha mulher da união de seu pai com sua mãe. Maria, assim, como boa parte das trabalhadoras domésticas e das mulheres negras investigadas, veio de uma origem social de muita pobreza. Seu pai é mestre de obras e sua mãe, já falecida, era dona de casa. Maria, depois que sua mãe

morreu, foi criada por sua avó. Esta trabalhava na roça, no plantio de fumo; plantava, embalava e distribuía os charutos. Como era a única filha mulher da família, interrompeu os estudos para ajudar na educação dos seus irmãos mais novos. Só depois que eles ficaram “crescidos” é que Maria pensou em retornar aos estudos. Para ajudar sua avó no sustento da família, aos 18 anos de idade iniciou-se no trabalho doméstico remunerado. Desde então, interrompeu os estudos. Seu primeiro trabalho na “casa de família” foi fora de Salvador, na área metropolitana, como “babá”, mas que “acabou fazendo de tudo”. Disse-me que era explorada e não ganhava nem meio salário mínimo. Depois de trabalhar nessa casa, passou por várias. Alegou que não abandona o trabalho doméstico porque não tem outra alternativa, precisa desse emprego para sustentar a sua filha.

Maria mora sozinha com sua filha de um ano e sete meses numa casa, segundo ela, “pequeninha”. Relatou-me que foi ao sindicato não apenas se qualificar (refere-se ao curso), mas também, reclamar alguns direitos trabalhistas. No momento da entrevista, estava desempregada, dependia desse dinheiro para sustentar sua filha. Perguntei-lhe se o pai da criança não ajudava financeiramente. Respondeu-me que não tinha parceiro, era “mãe solteira”. O pai de seu filho abandonou-a quando soube que Maria tinha engravidado. O relato de Maria confirma as informações de Zeferina, Clementina e Carmosina acerca da gravidez precoce entre as trabalhadoras domésticas; são “mães solteiras”, em sua maioria, jovens. Segundo Zeferina, *muitas chegam aqui no sindicato, grávidas e sozinhas*.

Maria relata que o seu ex-parceiro trabalhava na roça, plantando mandioca no interior. Depois que soube que estava grávida *foi embora, não quis me assumir, eu soube depois que ele foi para São Paulo*. Com essa “decepção”, Maria disse-me que não quer se relacionar afetivamente com mais ninguém, contou-me que um dia o seu “patrão”, segundo ela, um homem “claro e de meia idade” tentou seduzi-la: *ele [o patrão] queria ter relações [sexuais] comigo, me disse que me assumiria com minha filha, e disse: - fica entre a gente, eu vou dá tudo a você, eu disse a ele: eu não vim para aqui para vender o meu corpo e sim para trabalhar*.

Depois desse acontecimento, Maria disse que ele *ligou o telefone, ele tinha desligado e aproveitado que a patroa tinha saído para dar em cima de mim*. Com receio da reação de sua “patroa”, Maria não contou o acontecimento, pois sua “patroa” era muito ciumenta, sobretudo, *porque ela era mais velha do que ele [o patrão]*, e, segundo sua concepção, *ela [a patroa] era muito agressiva, um dia ela reclamou comigo, eu respondi e ela veio em cima de mim*. Tal fato deixou Maria mais decepcionada e com medo dos homens. Disse-me que, depois de seu namorado tê-la abandonado, não consegue ter relacionamentos afetivos duradouros com ninguém, apenas alguns “passageiros”. Com relação aos seus projetos de vida, acentua que *é muito difícil ser mãe solteira, eu gosto de um rapaz, mas ele não gosta de mim [...] é ilusão pura, ilusão, eu tenho que me virar sozinha, criar minha filha, sozinha, só isso*.

Na narrativa de Maria, eu não encontrei nenhuma preocupação em torno da poligamia, mas o abandono, presente também na narrativa de Estrela Dalva, com relação ao seu pai, é muito significativa. Lembro-me de seu semblante quando lhe perguntei sobre o pai de sua filha, quase balbuciava para dizer que era “mãe solteira”. O abandono, a ilusão e o medo são categorias presentes em suas narrativas, os quais reordenam suas preferências afetivas em relação aos homens e serviram como instrumentos de percepção. A decepção e o abandono são marcados em seus trajetos com atributos de gênero – “mãe solteira” – e de relações de gênero – a irresponsabilidade paterna, “ele foi embora, não assumiu”, e de outras relações, como o assédio sexual que sofrera no ambiente trabalho doméstico praticado por seu “patrão” (gênero/classe), a violência física e psicológica, praticada por sua “patroa” (gênero/classe).

Na narrativa de Maria, a categoria raça foi acionada quando a informante se autocal classifica como negra, mas não é acionada nas relações de dominação vivenciadas por ela enquanto que, as de gênero e geração são percebidas por meio da relação afetiva entre “a patroa ciumenta que é mais velha do que o “patrão”, tais categorias não se superpõem, mas se inter cruzam, formando o que Bairros (1995, p. 461) denomina, referindo-se às teorias do “ponto de vista” de Grant, “um mosaico que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade.”

Em outras histórias analisadas das mulheres desse grupo, identifiquei, também, a questão do abandono associado, quase sempre, à questão da paternidade e à prática poligâmica dos seus parceiros de suas mães. Nesse item, procurei retomar algumas trajetórias já analisadas e outras, ainda, não analisadas. O enfoque abordado me possibilitará identificar os marcos discursivos elaborados nas trajetórias afetivas das mulheres. Retomarei um pouco da história de Acotirene.

Como já foi visto, Acotirene tem 48 anos de idade, é soteropolitana, nasceu e mora até hoje num bairro popular, em encostas. Relatou-me que tem três irmãos, sendo um fruto do primeiro casamento de sua mãe com seu pai biológico. É a filha mais velha. Os outros, uma é fruto da segunda união de sua mãe com outro homem e a outra é irmã adotiva. A mãe de Acotirene era (faleceu pouco tempo depois da entrevista com Acotirene) negra, trabalhadora doméstica, lavadeira, manteve duas uniões instáveis. O ponto em comum com as outras trajetórias citadas, inclusive com a de Estrela Dalva, é o fato de o pai de Acotirene, também, negro, teria abandonado sua mãe por causa de outra mulher.

A mãe de Acotirene teve um segundo parceiro, negro e pobre que também a abandonara. Tanto Acotirene quanto a sua irmã (entrevistada do grupo-1) infatizaram o abandono de seus pais como uma categoria que teria influenciado na instabilidade afetiva de sua mãe com os seus pares negros. Assim, a história de abandono não tem a ver, apenas, com os pares negros de algumas das minhas informantes, mas tem a ver com a origem familiar destas.

A irmã de Acotirene, em outro momento da entrevista, revelou-me que seu pai teve muitas mulheres além de sua mãe, tanto assim, quando seu pai faleceu, “deixou”, suas parceiras com vários filhos; ela seria a sexagésima filha pela linha paterna! Acotirene não descreveu detalhes sobre o relacionamento de sua mãe com seus parceiros, mas chamou-me atenção, nas suas narrativas e das mulheres investigadas, a importância que o “abandono” tivera na história de sua família e na sua subjetividade. Diferentemente de algumas pesquisas socioantropológicas que atribuem à pobreza o abandono do homem (pai) da casa,

não encontrei essas dado na minha pesquisa. As causas indicadas foram outras; as informantes atribuem à poligamia e à paternidade, os fatores principais da ausência do abandono e da ausência de parceiros fixos.

Um dado curioso, é que nas análises dessas trajetórias, observei que os pais negros mencionados eram todos pobres. Fico a me perguntar se a dimensão da classe não teria a ver com o abandono da família? Segundo Azevedo (1996) e Agier (2011), boa parte das mulheres, pobres e negras chefiam seus lares sozinhas, na Bahia. Tal fenômeno, para esses autores, estaria associado à questão da pobreza e marginalidade dos homens negros de Salvador.

Segundo Agier (2011), os homens mal-sucedidos economicamente fogem e abandonam as suas parceiras com filhos, por causa da situação econômica e social de pobreza em que se encontram; tal argumento, também, foi enfatizado por Woortemann. Esse autor, no sentido mais amplo, analisa o fenômeno a partir dos conceitos de cultura, gênero, classe, raça, parentesco, sexualidade, poligamia e religião. Para ele, a questão do abandono e da chefia feminina teriam outras razões, fincadas nas suas “raízes” históricas.

Outro dado que merece destaque, foco de observação dos autores acima citados, é que nas trajetórias e narrativas das informantes desse grupo, eu pude observar que há uma conjunção entre mulheres negras de classe popular e poligamia, circulação de parceiros, ou seja, a poliginia e a poliandria andam juntas. Como demonstrou Woortemann, a troca de parceiros pode ser compensada dos dois lados, tanto da matrifocalidade, quanto da patrilinearidade, entretanto, nesse caso estudado, observei a partir das trajetórias e dos relatos das informantes, que tal relação não é tão compensatória assim para as mulheres, sobretudo quando o referente é a paternidade.

As mulheres entrevistadas, que são mães e chefes de família,⁹⁹ tiveram outros parceiros, no entanto, estas assumiram sozinhas, sem cônjuges, a educação dos filhos e a chefia do grupo doméstico, ou seja, os pais negros não assumiram a paternidade como deveriam. Então,

99 Na Bahia, ver as pesquisas recentes sobre mulheres chefes de família com recorte racial. Ver Santos (1994).

uma diferença marcante, por que não dizer, marcada pelo gênero, é que a paternidade negra (ausência e irresponsabilidade) é um dos fatores reguladores das relações afetivas instáveis das entrevistadas.

A questão que se coloca, mais uma vez, é por que e como isso acontece? Como já foi dito, outro elemento importante nas atribuições das informantes com relação às suas escolhas e a falta de parceiros fixos foi à questão da paternidade (a ausência ou irresponsabilidade paterna) esta passa a ser um elemento chave que colabora fortemente para que as chefes de família analisadas criem seus filhos sozinhas. Pode observar isso com relação às escolhas de Acotirene.

Acotirene, quando tinha 13 anos de idade, conheceu o seu primeiro namorado, que segundo ela, era branco, *branco, branco*. Depois de seis anos de namoro, quando tinha 19 anos idade, casaram e tiveram dois filhos. Nesse intervalo, entre o namoro e o casamento, conheceu outro homem. Antes de se casar com o seu primeiro parceiro, Acotirene vivia entre os dois amores. Mas, embora tivesse casada com o seu primeiro parceiro que era branco, não conseguia esconder o seu amor para com o segundo, que era negro e pobre. Depois de cinco anos de casada se separou e foi viver uma relação estável com o segundo, porém, sem coabitação.

Dessa nova relação, teve mais quatro filhos. Os motivos que fizeram com que se separasse do primeiro marido foram balizados pela questão da identificação negra. O seu segundo ex-parceiro era um homem negro que compartilhava das mesmas práticas culturais, festas populares, blocos carnavalescos, bebidas, ciclos de amizade; ambos gostavam das manifestações culturais de rua. O primeiro marido, não compartilhava desses valores da cultura negra e popular. Sendo assim por que seu relacionamento não perdurou por mais tempo?

Na concepção de Acotirene, o motivo principal de sua segunda separação foi a falta de responsabilidade paterna: de seu ex-parceiro negro, ela mesma acentua *ele não participava, não ligava para os filhos, eu é que era mãe e pai ao mesmo tempo*. Após a segunda separação, Acotirene disse-me que se sentia muita sozinha e não estava bem. Para aguentar a dor da separação, do sofrimento e da solidão procurou a religião.

Na análise da narrativa de Acotirene pude apreender alguns sentidos construídos em relação às suas escolhas afetivas, como o re-dimensionamento das categorias de gênero e raça. Um fato curioso, é que Acotirene não fez alusão à questão da poligamia masculina e nem ao abandono de seus pares, justamente porque tais elementos não fizeram parte de suas vivências de gênero, ao contrário, pode-se auferir que nas escolhas dos cônjuges, dos parceiros, quem viveu a dupla relação de gênero e raça foi Acotirene, já que foi ela quem teve dois parceiros fixos de “raças” diferentes, quem deu as “cartas” e conduziu sua relação. Entretanto, os conflitos de gênero foram vivenciados na relação da paternidade/masculinidade negra x paternidade/masculinidade branca.

Esse modelo da irresponsabilidade paterna tensionou a relação amorosa, fazendo com que Acotirene optasse pela separação. A história de Acotirene tem um ponto em comum com outras trajetórias já analisadas. A paternidade está vinculada à questão da masculinidade, ambas poderiam estar separadas. Dito de outra forma, o segundo parceiro de Acotirene se fosse um bom pai, necessariamente não precisaria ser o seu parceiro. Ou no caso da trajetória de Estrela Dalva, o fato de seu ex-parceiro ser “mulherengo” não o coloca como um pai irresponsável. Entretanto, nas duas formulações, os valores acerca da paternidade negra estão vinculados ao modelo de masculinidade negra. Tanto assim, que na história de Maria seu parceiro, quando soube que ela estava grávida fugiu.

Em outras histórias aqui analisadas, a ênfase recaiu na ausência do homem negro na família e na vida afetiva das entrevistadas. Vi que o discurso acerca das escolhas afetivas dos homens negros se imiscui ao de paternidade/masculinidade/poligamia e abandono. Estes teriam sido, segundo as informantes, os motivos e sentidos de sua instabilidade afetiva ou ausência de parceiros fixos. Como demonstrei no grupo anterior, das ativistas, a poligamia e a troca de parceiros foram demarcados pelos recortes de raça, gênero e política nas chances das mulheres ativistas e seus pares encontrarem parceiros fixos, dentro e fora do campo político. Nesse grupo, as questões da paternidade/masculinidade; maternidade/

feminilidade/ poligamia, ou circulação e troca de parceiros, são interpretadas a partir de outras categorias. Estas orientaram as escolhas das informantes, mostrando um leque de oposições produzidas em suas realidades. São mães solteiras, como no caso de Maria; chefe de família, como acentua Estrela Dalva; ou “trabalhadora autônoma que sustenta seis filhos, sozinha” como foi visto na trajetória de Acotirene. Nessas percepções, também, foram informadas histórias de suas mães, negras, pobres, as quais vêm conduzindo seus grupos domésticos, sem parceiros fixos, sendo responsáveis pela educação e sustentação econômica dos seus filhos.

Como vimos, as elaborações de gênero se traduzem de várias maneiras. Na narrativa de Estrela e de outras informantes, os conflitos de gênero se enredam na teia de vários significados: a paternidade negra, a poligamia, o abandono, nos conflitos das relações afetivas cotidianas entre homens e mulheres negros, em sua trajetória individual e familiar. A leitura que Estrela faz das relações afetivas e de gênero circulajunto com categorias que, ora se opõem, se chocam, ora se mantêm como uma prática reprodutora que ordena as escolhas femininas. Por outro lado, as subvertem em novos modelos e filtros de relações onde tais escolhas se estruturam: paternidade e poligamia negra (raça e gênero/masculinidade); maternidade e feminilidade negras (gênero e raça); mulheres negras e homens negros (gênero e raça); mulher negra pobre e homem negro pobre (raça, gênero e classe). Assim, as categorias vão sendo codificadas, transformadas nas experiências e trajetórias afetivas dos sujeitos e produzindo significações acerca de sua solidão afetiva. Como disse Estrela: “estou só, mas estou bem”.

Gênero, raça e ascensão social: a figura do “gigolô” negro ou a imagem da negra que quer se dá bem com o gringo

Esse item surgiu em função da análise das trajetórias das mulheres negras que experimentaram mobilidade individual e social. Muitas

delas foram selecionadas devido ao recorte de classe (*status*) que as diferenciaram das outras mulheres que compõem esse grupo. O meu objetivo é perceber como as categorias de gênero, raça e classe influenciaram e dinamizaram as escolhas de parceiros desse grupo? Como nomeiam ou percebem a ausência de parceiros fixos? Como redimensionam tais práticas?

Um elemento relevante nas narrativas dessas mulheres é a sua percepção acerca dos relacionamentos afetivos que mantiveram com os seus pares negros e brancos. As relações endogâmicas e exogâmicas foram evocadas como fortes condicionantes da dificuldade de encontrarem parceiros fixos. Na perspectiva das informantes, tais relações foram vivenciadas e reguladas por conflitos de gênero e de classe, simbolizadas, por um lado, pela figura do “gigolô”, associada a seus pares negros, cujo *status* social e econômico é inferior ao delas. Por outro lado, as relações afetivo-sexuais entre mulheres negras e homens brancos dar-se-iam sob fortes impactos das tensões de gênero-raça-classe que as constituem. Para organizar e elucidar melhor as narrativas, primeiro, vou analisar as relações entre mulheres negras e seus pares negros.

Retomarei alguns aspectos da trajetória de Chica. Chica é solteira, tem 43 anos de idade, se autocalifica como negra, nasceu em Salvador, reside num bairro considerado de classe média, é fisioterapeuta, tem uma renda mensal de mais de dez salários mínimos e autodefine como uma “negra de classe média”.

Foi assim que Chica pôde maximizar seus ganhos de capitais econômicos e sociais da fase jovem à fase adulta. Estudou em escolas particulares e públicas de boa qualidade na época, depois ingressou numa grande universidade particular de Salvador, formando-se em fisioterapeuta, profissão que exerce até hoje. Chica é uma mulher negra cujo *status* social se difere da maioria. Tem uma vida “equilibrada” socialmente e economicamente. Sustenta sozinha, seu único filho, fruto de uma união instável com um homem negro. Da fase jovem a adulta, Chica teve poucos relacionamentos afetivos, porque “não

havia negros de classe média”, havia apenas alguns mestiços. Nessa época, não se percebia enquanto negra, achava-se feia e “gaga”, via sua autoimagem como negativa devido à ausência dessa percepção racial. A ressignificação do seu corpo negro só ocorreu tempo depois, quando ela e seu irmão caçula passaram a ler e entender sobre a história do negro e a ouvir os discursos do movimento negro.

A partir desse momento, já na fase adulta, Chica passou a se relacionar afetivamente com homens negros. Aos 34 anos, conheceu um homem negro pelo qual se apaixonou. Dessa relação instável, tiveram um filho. Chica relata que sua relação afetiva não se mantivera porque seu ex-parceiro não “era o que ela pensava”. Ele era músico, não possuía capital econômico-social e vivia às custas das mulheres negras com as quais se relacionava. Chica refere-se ainda a outra mulher negra, também, com *status* social elevado, de suas redes de amizade, que estava se relacionando afetivamente com seu parceiro. Segundo Chica, é o pai de seu filho não exercia a paternidade; ela é quem sustentava financeiramente e educava o seu filho. Ela mesma narra:

Eu achei que era uma coisa e era outra, então eu passei a conhecer mais ele com a convivência e ver que para ele só existe a carreira (artística) dele, comigo e com a outra [a amiga] foi a mesma coisa, na verdade ele se relaciona com aquela pessoa que é mais conveniente para a carreira dele [...].

[...] eu vejo a dificuldade que ele [o seu ex-parceiro] tem de ser um bom pai, de ser um pai presente, que se preocupa em dar educação ao filho, não ele não faz nada disso, ele é irresponsável enquanto pai [...] muitos homens estão arranjando um jeito mais fácil de conseguir uma situação financeira melhor, então eles se unem as mulheres negras e brancas também, que têm poder aquisitivo, como eu, e vão fazendo os filhos e largando por aí, é como se ele [seu ex-parceiro] estivesse me fazendo um favor em me dar um filho. E continua:

[...] eu acho que isso ocorre por que nós negros que formamos uma “elite negra” nós circulamos nos mesmos lugares, gostamos das mesmas coisas, e eu tive uma ilusão de encontrar um parceiro negro nestes ambientes para casar [...] e as mulheres negras que alcançam um outro nível social não querem se relacionar com negros de classe inferior, ela quer um da mesma altura, mas não consegue, aí os homens negros da mesma altura intelectual e social rejeitam as negras e vão procurar as brancas.

Podemos ver no relato de Chica, várias percepções acerca dos valores que norteiam as suas escolhas e de seus pares amorosos negros. O recorte de classe opera na medida que o *status* social e econômico cria um obstáculo aos seus relacionamentos afetivos com os homens negros que, por sua vez, não compartilham desse mesmo estoque de capitais. Isso se verifica na tensão entre ser uma “negra de classe média” que se relaciona com um homem negro e pobre, que não participa dos mesmos ciclos de sociabilidade nas quais Chica denomina de “elite negra”. Um dos motivos destacados por Chica na dificuldade de encontrar parceiros fixos está relacionado com a pouca presença de homens negros nesses espaços por ela frequentados. Esse argumento da informante contrapõe-se aos argumentos dos homens negros, encontrados na pesquisa de Moutinho (2003), que justificava suas preferências por mulheres brancas sob a mesma alegação, de que não haveria negras de um *status* social equivalente aos seus, para se relacionarem afetivamente. Barros (2003), em sua pesquisa sobre casamentos inter-raciais em Salvador, identificou as mesmas razões elencadas pelos homens negros entrevistados, como justificativa pelas preferências afetivas destes por parceiras brancas.¹⁰⁰

Na narrativa de Chica, a ausência de homens negros com *status* social e intelectual semelhantes aos seus, nos ambientes que frequenta, é

100 Segundo Barros (2003, p. 147) “[...] além da escassez de parceiras em iguais condições socioeconômicas, os entrevistados [homens negros] também apontaram o meio no qual estavam inseridos como um provocador da união com mulheres racialmente diferentes”.

um dos motivos que justificaria a sua escolha por um parceiro negro, sem o mesmo capital social e intelectual. Por outro lado, ressalta que um dos motivos da falta de parceiros fixos, dela e de outras mulheres negras, estaria associado à ascensão social dos homens negros. Esses procuram parceiras brancas para se relacionar afetivamente. Essas narrativas se cruzam com os fatores de raça, classe e gênero nas suas vivências. É quase impossível propor uma separação, isso pode ser visto se pensarmos que Chica tinha todas as “cartas” nas mãos para atrair parceiros e manter relações fixas com estes, como sinalizou em sua narrativa, entretanto, há outros operadores lógicos nos nossos modelos de afetividade, no Brasil, que não funcionam apenas pela referência exclusiva da classe, do gênero ou da raça, mas nas simultaneidades destas.

A relação entre gênero e raça se traduziu nos relatos da informante a partir da construção da paternidade (não responsável) dos homens negros. Tais percepções foram atravessadas por hierarquias de gênero, opondo homem x mulher, e nas suas elaborações acerca da paternidade, *os homens fazem filhos por aí e não criam, ele [seu ex parceiro] não é um bom pai*. Na simultaneidade desse modelo de paternidade, atribuem-se outros modelos hierárquicos perfilados pelo recorte de classe: mulher negra de *status* superior x homem negro de *status* inferior, “eles querem mulheres negras e brancas com poder aquisitivo para se relacionar”. O modelo afetivo inter-racial é acionado na narrativa de Chica na interseção da classe, expressando-se nas seguintes percepções: *os negros que estão no mesmo nível intelectual e social procuram as brancas*, transmutando-se em outros pares de oposição vivenciada por ela na dimensão da relação gênero e raça: mulher negra x mulher branca.

Na história de Chica, as hierarquias sociais operam no sentido negativo, gerando na sua relação a instabilidade afetiva com os homens negros, ou seja, Chica e outras entrevistadas têm muito que desafiar os sistemas de dominação de raça, gênero, classe e outros que foram vivenciados por ela, principalmente, no que se refere às escolhas de parceiros afetivos. Pode-se auferir, a partir dessa análise, que há um

imaginário na nossa sociedade em que as mulheres negras analisadas, mesmo “burlando” a estrutura da pobreza (de classe), ainda assim, as desigualdades de gênero e raça operam no sentido de fazer com que o seu leque de escolhas ainda seja bastante restrito, se comparada ao leque de escolhas afetivas de mulheres e homens de grupos sociais e raciais distintos. Até aqui, na história de Chica, viu-se como tais categorias operaram no sentido de regular as suas escolhas afetivas. Agora, situarei como a informante percebe essa instabilidade afetiva, isto, à “solidão”.

Eu estou me sentindo só, porque de uma ano e meio para cá eu terminei uma relação com uma pessoa que não era uma relação aberta, porque ele tinha outras pessoas e eu aguentava, porque eu achava que ele ia mudar, mas não mudou, ele tinha uma relação que eu achava que só era de interesse [?], mas enfim... eu tenho medo de arriscar, estou sem alguém há um bom tempo, mas eu estou com os ‘pés mais no chão’, eu quero um parceiro que me traga felicidade, pode ser homem negro, branco, seja o que for, eu quero ser feliz.

A afetividade é um campo cheio de tensões sociais, onde as escolhas afetivas são socialmente estruturadas; porém, os sujeitos não deixam de apostar, conduzir e modificar as regras do “jogo”. Assim, livrar-se da solidão, “frustrações” e “decepções” e apostar em novas relações afetivas, não orquestradas pela “raça”, é uma saída para Chica alcançar a felicidade.

Além da história de Chica, outras histórias analisadas, referem-se a esse tipo de relação descrita anteriormente. Estrela Dalva, 41 anos, trabalhadora doméstica, cuja trajetória foi discutida nesse capítulo, relatou-me que seu ex-primeiro parceiro negro, pai de seus filhos, além de “mulherengo”, “não contribuía com nada”, ela era “a chefe de família”. O seu ex-parceiro, lembremos, era pintor de parede, era “negro” e pobre. Fato semelhante ocorreu na sua segunda união, um homem mestiço e pobre, era pescador, “ganhava muito pouco”. Disse-me que

o que mais a irritava na sua relação com ele, além de seu comportamento “estranho”, não a procurava mais sexualmente, era o fato de morar na sua casa, que comprara *sozinha, com muito sacrifício*, onde mora com o seu filho de 13 anos de idade. O pescador, assim é a forma como o chamava, além de não contribuir financeiramente, não tinha uma casa para morar, morava no barco que trabalhava. Depois que se uniu com Estrela, passou a residir em sua casa, que segundo ela, *tinha de tudo: comida, roupa lavada, cama para dormir, de graça*, mas mesmo assim, a tratava com desprezo, diferente do início da relação em que ele demonstrava ser “muito romântico, até flores ele me dava”.

O dado em comum entre a história de Estrela Dalva e a de Chica, apesar das diferenças sociais entre elas, é que ambas vivenciaram o mesmo tipo de problema, o qual está marcado pelo modelo de relações afetivo-sexuais entre homens e mulheres negros. No caso de Estrela, trata-se de homens e mulheres negros de camada popular, ou pertencente ao mesmo *habitus* de classe como define Bourdieu. Então, como entender que nos dois casos, os modelos de relações afetivo-sexuais, diferentes do ponto de vista da classe, mas iguais do ponto de vista da “raça” e do gênero, operaram numa mesma direção?

Essa é uma questão realmente intrigante, mesmo levando em consideração os contextos particularizados existentes. Poderia dizer, que a chave interpretativa, mais uma vez desse modelo de relação de Estrela Dalva e de outras informantes, está na hierarquia das relações de gênero que são vivenciadas por elas por meio de um *habitus* de classe e de raça, que se intersectam. Ou seja, os conflitos de gênero, “o machismo”, a falta da paternidade responsável, a poligamia, se cruzam com a questão da pobreza e do racismo, porque coloca os homens negros-pobres em situação de desvantagens sociais. Com isso, não estou justificando as estratégias – como a afetividade – muitas vezes conscientes, implementadas pelos sujeitos para burlarem as barreiras sociais. Todavia, para as mulheres analisadas, tais estratégias não são vistas como socialmente aceitas, tanto assim que as percebem dentro

de uma imagem negativa, a do homem “gigolô”,¹⁰¹ ou do homem negro “encostado”, que quer “boa vida” das mulheres, inclusive, como no caso de Estrela, negras e pobres. Acredito que há um “senso prático” que regula as escolhas de homens e mulheres no mundo social, as quais são como as escolhas dos sujeitos aqui pesquisados, orquestradas por várias categorias, provocando “choques” entre elas e movimentando o “mercado das rocas afetivas” a favor daqueles que têm capital (cultural, racial, social, simbólico, econômico) para apostar.

Embora o meu enfoque nessa pesquisa seja as mulheres negras e suas relações afetivas, de forma direta ou indireta, nas narrativas das entrevistadas, a mulher branca aparece sempre em contraponto, quando a questão é a afetividade. O homem branco quase que não é acionado nas narrativas e nas trajetórias. Ele foi, até agora, um elemento “neutro”. É o que mostrarei a seguir, como opera este modelo de relações afetivas entre mulher negra e homem branco estrangeiro?

Moutinho (2003), em sua pesquisa, identificou que o homem negro não aparecia no “mundo dos afetos e dos prazeres” e que a mulher branca, em raros momentos da bibliografia produzida nas Ciências Sociais no Brasil, nas obras literárias, nas peças teatrais, aparecia, deserotizada, como mães/esposas. Em contraponto, as negras e mestiças apareciam em demasia nesse “mercado do sexo”. Já o homem branco aparece erotizado ou como superior na relação homem branco estrangeiro e mulher negra/mestiça, mas seria deserotizado em relação ao homem negro. Este é visto como viril na esfera da sexualidade e do desejo. A autora sustenta a hipótese que essa sexualidade/erotização “racial” construídas nas relações “heterocrômicas” entre negros (as) e brancos (as) seria um campo de manobra desses atores “negros” para criar elos de reciprocidade inter-racial, ou seja, a “cor negra” representaria uma forma de prestígio social à brasileira.

No entanto, apesar de sua sofisticada argumentação, a autora não consegue explicar porque a relação entre o par mulher negra e homem branco (brasileiro e estrangeiro) não se dá na mesma condição de igualdade que o par homem negro e mulher branca? Aliás, a própria autora

101 Ver o filme *Gigolô americano*, dirigido por Paul Schrader, 1982.

reconhece que teve dificuldade de encontrar, na sua pesquisa no Rio de Janeiro, esse modelo de relações afetivo-sexuais, homem branco e mulher negra. Segundo Moutinho (2003, p. 348): “pelo que eu pude apreender das entrevistas realizadas, a associação entre “cor negra”, sensualidade e, as vezes, prostituição é algo que as “informantes” precisam enfrentar em seu cotidiano”.

Moutinho (2003) coloca, ao meu ver, a hipótese contrária que eu sustento aqui, ou seja, que a “cor negra” não é vista como um signo de prestígio social quando o significante é o gênero feminino-negro. Dito isto, posso afirmar, apoiada nas análises das narrativas das minhas informantes, que a afetividade não se confunde com a sexualização/erotização proposta por Moutinho. Aliás, a erotização/sexualização aproxima as mulheres negras/mestiças de seus pares brancos, mas não para manter um relacionamento afetivo estável, pois no nosso imaginário social brasileiro, existe uma clivagem racial e de gênero que faz com que as relações entre homens negros e mulheres brancas sejam mais aceitas social e culturalmente do que ao contrário; é o que veremos na próxima história em que o homem branco aparece nas narrativas e nas histórias analisadas.

Começo pela trajetória de Winnie: é muita rica no que se refere às questões citadas. Vejamos alguns aspectos de sua trajetória afetiva. Winnie tem 45 anos de idade, sem filhos, é funcionária pública federal, auditora fiscal. Se autot classifica como negra, reside em um bairro de classe média, situado na orla de Salvador. Nasceu em São Paulo, sua região do ABC paulista, na periferia. Sua família, pai e mãe, eram negra e muito pobre; sua mãe foi trabalhadora doméstica e seu pai, pedreiro. Apesar da pobreza, seus pais investiram na educação dos filhos. Winnie e seu único irmão estudaram em escola pública. A partir daí, Winnie teria conduzido sua trajetória profissional. Estudou, formou-se, fez um curso superior de Comunicação Social, mas não concluiu, depois fizera um curso de pós-graduação em Propaganda e Marketing. Na década de 1970, em São Paulo, participando das campanhas contra a ditadura militar, conheceu seu primeiro parceiro, negro, apaixonaram-se e casaram. Em 1985, sob a influência de seu marido, prestou

concurso público para a função de Auditor Fiscal Federal na Bahia. Obteve êxito, a partir desse período, passa a residir em Salvador.

Como auditora fiscal, Winnie dá um “salto” profissional em sua trajetória, isso lhe possibilita ganhos de capitais sociais, econômico e simbólicos. A sua renda individual (mais de 20 salários mínimos) é compatível com o seu estilo de vida de classe média. Mora em bairro de classe média, tem bens materiais, casa, carro, faz viagens internacionais etc. É uma negra de *status* social superior, é uma exceção com relação à maioria das mulheres negras da Bahia e do Brasil. Um registro, Winnie faz questão de dizer que é uma negra de classe média diferenciada, ou seja, não compartilha de valores iguais à da classe média branca e nem iguais aos da classe média negra que não “circula” em meios negros. Isso a diferencia, segundo seu relato, de outras pessoas negras de sua classe social. Essa diferença é percebida no corpo. Semelhante à Chica, Winnie simboliza no corpo essa diferenciação, o seu cabelo é trançado, suas roupas, mesmo formais, têm um “toque” de traços da cultura africana. O seu cabelo *dready look* (rastafari), segundo seu relato, “assusta seus colegas de trabalho”. As técnicas do corpo dela e de Chica são semelhantes.

A primeira união de Winne não durou muito, segundo ela, sua relação não foi satisfatória:

Ele era um cara que tinha a vida totalmente diferente da minha, não tinha uma base financeira sólida, então a gente apostava que poderia dar certo, haver uma troca, ele entrava com a assistência afetiva, emocional e eu pagaria as contas, organizaria a casa, contrataria uma empregada para fazer as coisas e tal.

Winnie diferente de Chica percebe a “troca” de maneira positiva. Considera que a carência material de seu parceiro pode ser compensada pelo afeto: “ele entrava com a assistência afetiva e eu com a assistência financeira”. Em outras palavras, Winnie negociaria sua afetividade e as relações de gênero propiciadas pelo seu capital econômico e social,

aquela questão da “moeda de troca” que eu havia falado da relação entre as mulheres negras e seus pares negros amorosos. Lembremos que Estrela, que era pobre, “segurou” sua relação porque de alguma forma “negociou” também o afeto com seus parceiros “negros” e pobres. É a negociação dos símbolos que Geertz e Rosaldo falam o tempo todo. Porém, o relacionamento de Winnie não perdurou por muito tempo. Segundo a informante:

[...] Eu não tinha nenhum pudor em ficar vivendo com uma pessoa que não tinha uma situação financeira estável, para mim a referência está em outro nível que não é só material, aí eu “quebrei a cara”, porque para ele não foi o suficiente, ele queria ter outras relações [afetivas] com o mundo, eu fui tolerante o bastante, eu poderia ter “virado o jogo” há mais tempo, mas eu tinha pretensão de procriar, de ter um filho, engravidei, mas perdi o bebê, pois entrei na menopausa muito cedo.

Tais fatos relatados pela informante teriam contribuído para o término de sua relação com o seu parceiro negro. Refere-se ao “desgaste” da vida conjugal, aos conflitos de gênero, traduzidos por sua “independência feminina”, a construção de sua feminilidade como “uma mulher que resolve tudo sozinha”, “não depende de seu parceiro e nem dos homens para resolver as coisas que tinha que resolver”, como as atribuições domésticas que, segundo ela, o seu parceiro “não se mexia, não tinha vontade de fazer nada, nem trocar uma lâmpada”. Ao lado de sua construção de feminilidade construía-se a de masculinidade negra.

Winnie é uma mulher negra, cujo *status* socioeconômico a transformou numa mulher “poderosa” diante de seu parceiro desprovido desse mesmo estoque de capitais. Essa situação teria desequilibrado o jogo da relação que poderia ser harmoniosa entre raça (homem negro e mulher negra) e classe (mulher negra de classe média x homem negro de classe popular), mas o gênero e seus conflitos não permitiram eficaz realização no mercado da “economia das trocas afetivas e simbólicas”.

Tanto Winnie, quanto Chica saíram “perdendo” nesse mercado com os seus parceiros negros. Estrela Dalva, também, a sua moeda de troca foi o seu trabalho, já que não possuía capital financeiro. E onde se encontram os seus parceiros brancos?

Winnie relatou-me que depois que se separou de seu primeiro marido, teve algumas relações afetivo-sexuais transitórias, algumas delas com homens negros pobres da “plebe rude”, porém, as tensões do gênero desestabilizaram com sua relação. Depois desses relacionamentos, disse-me que teve dois outros relacionamentos com homens brancos estrangeiros. Relata que tais relações, do ponto de vista de gênero, foram equilibradas, de acordo com a sua percepção. Esses homens a tratavam com respeito, com consideração; eram relações sem conflitos interpessoais, referindo-se aos seus dois relacionamentos anteriores com parceiros negros. Entretanto, a durabilidade da relação com os parceiros brancos estrangeiros não foi possível, segundo a informante, devido às representações raciais e constrangimentos sociais que sofrera no espaço público. Disse-me que não suportou os julgamentos das pessoas nas ruas e nos locais públicos, que lhes eram atribuídos como “a negra prostituta que quer se dá bem com o gringo”. Tais estereótipos negativos e racistas vinculam as imagens das mulheres negras à prostituição, ao chamado mercado erotizado do sexo, aquilo que Moutinho encontrou nas narrativas de suas informantes negras acerca das relações transitórias “heterocrômicas” entre o par: mulher negra e homem branco (estrangeiro).

Estas imagens elaboradas acerca das mulheres negras e mestiças no, Brasil, são recorrentes nas narrativas das mulheres analisadas desse grupo, com uma diferença. No grupo das ativistas, embora esse argumento seja recorrente, só encontrei relatos de dois casais inter-raciais; Dandara e de Rosa. A primeira afirmou dificuldades de relacionamento afetivo com mulheres brancas, não exclusivamente devido ao aspecto racial, mas, também, sexual. A segunda informante relatou-me relações afetivas com parceiros brancos, mas com estes vivenciou problemas mais de natureza de gênero. Em relação ao aspecto racial, sentira a pressão do movimento negro, questionando sua relação com um homem branco.

Retomando a narrativa de Winnie, percebi que a relação entre raça, sexualidade, gênero e classe foram acionadas como motivos reguladores de suas escolhas afetivas. Vejamos a sua narrativa:

Na relação a dois eu nunca tive nenhuma dificuldade, sempre foram homens que me trataram com muito respeito, com muito carinho, e rolou uma emoção muito legal, mas tem a coisa da relação social, porque sai na rua, juntos e ver no olhar das pessoas a estranheza, e uma necessidade de justificar porque eu estou com um homem branco, estrangeiro, então eu achei terrível, porque era o estereótipo da mulher negra prostituta que ‘tá com o gringo para se dar bem’, eu não estava com eles [os homens brancos estrangeiros] eu não estava por estas razões, eu não tinha esse problema econômico, eu senti um desconforto muito grande.

Nessa narrativa, percebi que houve um redimensionamento nas relações de gênero. Aqui, o “gênero” foi quase neutralizado: “na relação a dois [homem x mulher] nunca tive dificuldade”. Por outro lado, as hierarquias perfiladas por raça e classe geraram uma tensão entre essas categorias, expressas sobre forte impacto da raça nas assimetrias (classe) entre negros (as) e brancos estrangeiros”; “a negra que quer se dá bem [economicamente]”, vividas através do gênero e da sexualidade, na erotização do corpo feminino negro, nos estereótipos racistas elaborados acerca das mulheres negras vistas como prostitutas no espaço público (raça e gênero). A raça foi um elemento chave na condução das escolhas de Winnie com relação aos seus pares brancos, vivenciadas por ela de forma relacional com as outras categorias já citadas. Isto é, pode-se dizer que o modelo de relação afetivo-sexual, mulher negra e homem branco estrangeiro, não se configura como um modelo de relações afetivas aceitável socialmente, ora, a cor/a raça não é um signo de prestígio e nem de preferência no campo afetivo,¹⁰² talvez, muito mais, na arena dos prazeres, como supõe Moutinho (2003).

102 Com isso não estou afirmando que tal relação inter-racial acima não exista ou não

No caso da relação mulher negra e homem negro descrito na trajetória de Winnie, podemos afirmar ao contrário, isto é, o modelo de relações afetivas endogâmica não se desestabilizou por fatores de ordem racial, haja vista que se trata de relação entre negros, todavia, as relações de gênero foram acionadas dinamicamente com as de classe. Essa articulação foi percebida pela informante através da ressignificação das relações de gênero, mudando os chamados “papéis” tradicionais entre homens e mulheres no sistema de “trocas” afetivas e financeiras (capital econômico-social). Dito de outra maneira, os relacionamentos de Winnie e seus parceiros negros foram desestabilizados em função da sua posição sócio-econômica vantajosa, possibilitando-lhe maior prestígio e “poder”.

Nas hierarquias entre raça, gênero e classe, podemos notar que a raça em algum momento foi ocultada, mas lida por meio de outras relações e categorias. Esse tripé se materializou da seguinte forma: mulher negra x homem negro (gênero-raça) e mulher negra de classe média x homem negro pobre (gênero x raça x classe). O gênero foi o elemento balizador das escolhas afetivas de Winnie, traduzindo-se na construção da feminilidade e masculinidade, poligamia, divisão de tarefas domésticas. A figura do “gigolô” aparece de forma revestida, sinalizada pela informante com a metáfora “ eu quebrei a cara” referindo-se ao “mal” investimento que fizera na economia das trocas afetivas. Isso pode ser percebido na narrativa de Winnie no que se refere à ausência de um parceiro fixo:

Eu quero uma pessoa para ficar comigo, que esteja interessado em mim, queira crescer comigo enquanto pessoa, que queira me orientar, me dá dicas, mas também receber, eu queria fazer projetos juntos, ter uma outra qualidade de relacionamento sabe? Se não for assim, eu chego a conclusão que eu funciono melhor sozinha, eu tenho meus amigos, eu gosto de viajar, de ler, de música, de ir ao teatro,

possa dar certo afetivamente, apenas estou sinalizando que esse modelo, nesse contexto, torna-se incompatível com as dimensões hierarquizadas vivenciadas por essas mulheres em suas realidades.

ao cinema, não tenho problema em ir sozinha, eu faço um monte de coisa para preencher a minha vida.

O significado da solidão, da ausência de parceiro para Winnie, está simbolizado na ideia de preenchimento, de vazio, de substituição da ausência do outro afetivo e, ao mesmo tempo, no modelo ideal de pessoa, de relacionamento, expressando-se na visão romantizada de um amor desprovido de interesses, e que seja apenas baseado no sentimento: *que goste de mim*.

Percebi também que os conflitos existentes nas relações inter-raciais, sobretudo, a partir do preconceito racial que as mulheres negras analisadas experimentaram, estavam presentes de modos distintos nas suas narrativas. Na trajetória de Acotirene, por exemplo, não identifiquei essas percepções racistas acerca de sua relação com o seu parceiro branco (baiano) no espaço público. Porém, Acotirene relata momentos de discriminação racial praticada pela família do seu cunhado branco: *eles não gostam de negros na família*. Outras informantes experimentaram esse preconceito em espaços públicos da cidade, sem necessariamente estarem acompanhadas de homens brancos estrangeiros. É o que Moutinho chamou do “fantasma da prostituição” em que as mulheres negras (temem) são, quase sempre, confundidas com “prostitutas” nos espaços da rua. As elaborações do racismo aparecem vinculadas a espaços públicos, nos quais os seus corpos são quase que “intransitáveis” devido ao racismo. Vejamos a narrativa de Camila, uma jovem negra que passou por tal situação.

Camila é negra, solteira, 18 anos, manicura, estudou até a 8ª série, é a mais jovem de todas as minhas informantes e mora num bairro pobre com uma concentração grande de pessoas negras. Segundo a informante, esse bairro já foi bem mais violento, devido às constantes brigas, mortes, tiroteios entre os jovens e a ação violenta da polícia. Camila é a filha mais velha do seu casamento de sua mãe com o seu pai; tem sete irmãos. Sua mãe trabalha em “casa de família” e seu pai é taxista. Em relação à sua vida afetiva, perguntei-lhes se tinha algum namorado fixo, respondeu-me que não:

Eu tenho medo de sofrer porque eu vejo tanta coisa na rua, eu mesma tenho uma colega que vai direto lá em casa, pois o namorado dela, bate nela, e aí eu fico com medo de arrumar um cara desse e aí? Se ele fizer a mesma coisa comigo? Prefiro ficar sozinha, eu tinha um namorado, mas eu terminei porque ele me trocava pra jogar bola [baba] com os meninos, amigos dele, ele me enrolava [...] a gente terminou o namoro porque um dia eu fui lá na Barra (orla marítima) e ele estava lá em baixo jogando bola e eu cá em cima [no calçadão] e não quis descer porque lá embaixo só tinha homem, aí quando eu fiquei na parte de cima, ‘ta ligado?’, aí um cara chegou e me pediu para sair com ele, aí eu cheguei perguntei a ele se ele estava me achando com cara de quê? E aí ele falou assim: – ‘ah porque você está aqui sozinha, você não é garota de programa?’ Aí eu olhei para ele e disse: – ‘meu namorado está ali jogando bola!’. Perguntei-lhe como era o ‘cara’, Camila me disse: ‘era branquelo’ e estava de carro. Aí o meu namorado brigou comigo e a gente terminou o namoro.

Como diz Hooks, as ideologias do racismo são engendradas nos corpos negros femininos, representando-os como sexuais e erotizados. É o que mostra a narrativa de Camila, uma jovem, negra, solteira, desacompanhada (foi percebida dessa forma), que transita no espaço público no qual sofre constrangimentos devido à sua cor/raça e “sexo” e idade. Isso fica evidente nas formulações produzidas por ela acerca do acontecimento. Transitar no espaço enquanto o corpo negro-feminino e jovem, sem companhia de um homem, é sofrer violações da mesma maneira que outras mulheres negras acompanhadas por homens brancos sofrem nesse mesmo lugar.

Aliás, é lugar comum nesses relatos e em outras pesquisas realizadas acerca do tema, de como negros e negras sofrem a ação do racismo em determinados lugares que são vistos como naturais a eles, como no caso de Camila. A Barra é vista como um grande circuito turístico da cidade, conhecido, também, como uma zona de turismo sexual.

Mulheres negras, que transitam sozinhas ou em companhia de um homem branco estrangeiro, podem ser confundidas com profissionais do sexo. Isto é tão recorrente no cenário baiano e brasileiro, que há poucos meses, assitiu-se na imprensa televisiva um caso de violência física praticada contra uma trabalhadora doméstica, negra, que foi espancada por vários jovens, brancos de classe média da sociedade carioca, por ser “confundida” na rua com uma “prostituta”.

Esse fato é elucidativo de como as mulheres negras/mestiças, semelhantes ao caso descrito e a Camila, podem sofrer constrangimentos sociais. Por outro lado, se tais sujeitos transitam em espaços não naturalizados, vistos como não pertencentes ao seu mundo, em espaços frequentados por segmentos da classe média branca, ou na rua, sofrem da mesma forma constrangimentos, como foi visto no relato de Winnie. Essas representações raciais e sexuais colaboram para a instabilidade afetiva de preferências afetivas das mulheres negras analisadas com seus pares? Eu diria que sim. Na narrativa de Camila, a racialização é significada pelo corpo, pelo sexo (gênero) e pela geração (idade). Vejamos a continuidade do seu relato:

[...] ah! aqui rola muita paquera (no bairro) até estrangeiro já me chamou para eu ir com ele embora para outro país. Eu estava com uma colega, ela me disse se ela não tivesse filhos, ela ia embora com ele, o cara é cheio de dinheiro, aí eu falei que não, essa gente é muita esperta [...] aí ele ficou me chamando e tal, eu disse a ele que eu não ia, aí eu falei para ele chamar outra amiga minha, porque ela tem um ‘corpão’, assim ela é um pouco gorda, mas tem um ‘bundão’, e ela põe um biquíni devasso, aí todo mundo fica olhando ela na praia, aí ele disse que ela é mais ousada.

As percepções acerca das escolhas afetivas podem ser analisadas através da produção dos corpos. Nos corpos tais representações são materializadas dividindo-as em categorias que se interligam em uma rede de significações: classe/etnia, “sexo”/gênero/raça e geração. Tais formulações foram sentidas no corpo de menina negra, gorda, pobre,

sexualizada, erotizada, “corpão”, “bundão”. Assim, as preferências afetivas dessas mulheres negras permeiam os espaços estigmatizados reais e o imaginário cultural, na hora que vão fazer uma “escolha”. Para Camila, a sua solidão inscreve-se em outros corpos, na realidade “crua” que circula e habita no seu bairro, pobre e violento, expressando-se na violência física dos meninos contra as meninas, “ele bate nela”, controlando e ressignificando seu corpo perante a outras formas de violência; *eu disse a ele, quem você pensa quem eu sou?*

Assim, a ausência de parceiros fixos (a solidão) das mulheres desse grupo, das não-ativistas, foi percebida, significada e ressignificada nas trajetórias e narrativas de Winnie, Chica, Acotirene Estrela, Maria, Pérola Negra, Camila e outras. A solidão significou dor, sofrimento, abandono, realização, liberdade, escolha, alegria, satisfação, decepção, medo, felicidade, infelicidade, amor eterno, ilusão e preconceito. Todas essas categorias informadas pelo corpo/corporalidade mesclam-se a outras categorias: raça, classe, gênero, sexualidade, masculinidade, feminilidade, etnia, racismo, preconceito, cor, homens, mulheres, negros, brancos, pobres, meninos, meninas, violência, “bundão”, “corpão”, uma teia. No próximo item, discutirei como essas teias estão interligadas a outras categorias que regulam, organizam e desorganizam o leque de escolhas afetivas das ativistas e não-ativistas e seus pares, assim como, percebem a sua solidão.

AS ATIVISTAS E NÃO ATIVISTAS

A religião

Deu-se destaque à religião por compreender que este tornou-se um fator cultural importante no direcionamento e na regulação das escolhas afetivas de algumas mulheres entrevistadas. Isso foi constatado na prática de algumas ativistas e não-ativistas conceberem a religião como uma concepção de mundo, um *ethos*, que conforma, agrega e orienta suas relações com o mundo e com seus parceiros afetivos, assim como revela o sentimento, para aliviar a dor, a solidão e angústia, como se refere Geertz (1989). A intenção nesse item é discutir alguns aspectos da relação entre religião, afetividade e solidão.

Um dado interessante entre as entrevistadas é que a maioria tem uma religião, o que não seria, *a priori*, um dado relevante, haja visto que na Bahia, todo mundo tem uma formação religiosa. Quando questionadas se tinham uma religião, à resposta era imediata: “tenho por formação”. No entanto, o que considere relevante em algumas trajetórias analisadas é que o fenômeno religioso está relacionado com a produção das subjetivações dessas mulheres, muitas delas “leem” seu destino, amores e frustrações com os homens a partir de categorias acionadas no mundo religioso. Ou então, veem na religião um meio pelo qual os indivíduos estabelecem condutas, limites de comportamento sociais e afetivos.

Minha pretensão não é de reconstituir todas as trajetórias que retratam a questão religiosa e, sim, identificar por meio de uma trajetória

como esse fenômeno é interconectado com as questões de ordem sociais, culturais, simbólicas e afetivas, o que não impede de fazer relações com outras trajetórias. As questões que procuro desvendar nesse item são as mesmas: como as informantes percebem, significam, dão sentidos as suas escolhas afetivas e a sua solidão? Vamos entender à luz de uma trajetória.

Seu nome é Ana, tem 59 anos de idade, nasceu em Salvador, Bahia, é solteira, nunca casou. Tem nove irmãos, cinco mulheres e quatro homens, ela é a terceira filha, frutos do casamento de seu pai com sua mãe. É professora, seus pais eram semianalfabetos, mas estes foram importantes no seu processo de aprendizagem: *eu vejo isso como um privilégio mesmo, ter tido esta base de educação voltada aos moldes africanos, onde a família tem um papel muito importante na educação, na comunidade.*

Ana é uma das maiores representantes da comunidade religiosa do “povo de santo”, dos terreiros de candomblé da Bahia,¹⁰³ na atualidade. A função que exerce no seu terreiro é de *makota*. Quando eu a entrevistei, Ana morava numa casa simples, no mesmo bairro onde nascera e crescera; aliás, a localização da rua onde mora faz parte de um bairro adjacente, popular, conhecido por sua concentração de pessoas negras e de terreiros de Candomblé. Perguntada se morava sozinha, respondeu-me que sim, ao mesmo tempo, retrucou: *não moro sozinha, moro com a família, tudo aqui é família, biológica e religiosa.*

Desde a infância, Ana tem contato com o Candomblé. Sua mãe biológica era “iniciada” e isso fez com que aprendesse a valorizar “*a experiência dos mais velhos, o conhecimento e a religião*”. Em 1975, inicia-se no Candomblé. A partir daí, foi se legitimando como uma destacada representante dessa comunidade religiosa. No terreiro em que faz parte, sua função é de *makota*. Ela mesma define para mim; *são mulheres que não incorporam as entidades e ajudam as outras que estão incorporadas, no meu caso, eu ajudo as questões da mãe de santo.*

103 Sobre a importância da representação dos terreiros do candomblé como espaço de legitimação da cultura negra e de disputas simbólicas no âmbito do poder público, ver o trabalho de Jocélio Teles dos Santos. O poder da cultura e a cultura no poder (2005).

Perguntada sobre a sua afetividade, falou-me que na fase jovem: saía com os amigos, ia a festas populares, como as “lavagens” da Ribeira, adorava frequentar os blocos de cultura popular, os blocos afro; desde 1976, saía no Ilê Aiê. Perguntei-lhe se nesses ambientes não “rolava” a paquera, o namoro. Respondeu-me num tom um pouco tímido e desconversando “rolava, mas isso era coisa do passado, quando eu era jovem”. Percebi que a informante não queria falar sobre sua afetividade. Em outros momentos da entrevista, falou-me que todos os seus irmãos casaram-se, com exceção dela. A respeito de sua família (biológica) relata que é a mais velha das filhas e que sempre se preocupou com a socialização dos irmãos mais novos, auxiliando a sua mãe. Além disso, entre os irmãos, foi aquela que mais estudou e se aperfeiçoou em termos profissionais e educacionais, apesar de não ter concluído o curso de pedagogia na época, numa universidade. Era professora, num período em que ser professora era considerado um símbolo de *status*. Além de exercer a função de professora, foi diretora da escola que lecionava.

Como professora e diretora, Ana relatou-me casos de preconceito racial dos colegas de trabalho, sobretudo porque era “negra e do candomblé”. Refere-se, sobretudo, à sua linguagem corporal. Como normalmente as pessoas que cultuam o Candomblé, Não faz usos de símbolos religiosos, que demarcam simbolicamente o seu corpo: contas, roupas, cores e turbantes. Associada a isso, reclama a ausência de discussões voltadas para a “religião de matrizes africanas”. Estou reconstruindo esses nexos da narrativa de Ana para assinalar a importância que o Candomblé, como concepção de mundo, tem em seu percurso. Quando fala do Candomblé, o faz como se fosse a sua tarefa diante das coisas do mundo e das coisas sagradas. Não é à toa que Ana tornou-se uma espécie de intelectual orgânica, com elevado capital simbólico, dentro da religião afro, ou de “matrizes africanas”, como costuma chamar. Isso não teria criado uma cisão e tensão nos seus relacionamentos afetivos?

Durante a entrevista, tentei retomar a questão da afetividade, por meio de perguntas mais gerais. Com relação aos “papéis” femininos na

família, disse-me que a sua mãe sempre foi uma mulher “mandona”, não era a provedora do lar, embora trabalhasse em afazeres domésticos para auxiliar a renda familiar. Seu pai era o chefe da família, entretanto, quem mandava na casa era sua mãe. Segundo sua narrativa, têm mulheres que se encontram sós porque “cresceram na vida”, “evoluíram nas profissões” e isso gera disputa com os homens. Mas acentua que os homens negros estão querendo também “evoluir”; acredita que mulheres e homens negros “andam juntos”. “Separação”, “disputa” não fazem parte do universo “negro-feminino” e critica: “isso é coisa do feminismo”, “por isso eu não sou feminista”. Assinala que o feminismo tem sido responsável pelas mudanças de valores, segundo ela, “importados” que não tem a ver com a realidade vivenciada por ela e por outras mulheres negras. Segundo ela, “são valores que vêm de um outro lugar”. E continua:

[...] a gente fala muito dos homens, mas eu me lembro que quando eu era pequeninha, minha mãe colocava a gente, meus irmãos para lavar prato, varrer a casa, hoje em dia é diferente [...] a mulher que tá ocupando espaços é justamente para dar o ‘toque’, equilibrar os dois lados, nem machismo e nem feminismo, tem que mudar o mundo a partir da família, da comunidade, na política, ela tem que ser diferente, ela tem que ensinar os homens a serem diferentes.

Na perspectiva de Ana, os relacionamentos afetivos entre homens e mulheres negros devem ser compreendidos à luz de valores formados na comunidade, na família e na religião. Estes elementos, segundo ela, fogem aos ideais do feminismo, que se baseiam em formulações de “um outro lugar” e que criam cisões nos relacionamentos entre as pessoas. Em outras palavras, para Ana, a igualdade e a diferença nas relações de gênero são possíveis de serem respeitadas, desde que sejam vivenciadas em corpos, reais e situados. Isso fica evidente, quando a informante fala da solidão:

Eu já sofri [por amor] mas depois que você se torna adulto, você vê que quer algo a mais, você não se contenta com ‘migalhas’, o melhor é ‘tocar o barco sozinha’ hoje, eu sou uma pessoa que não tenho parceiro, mas sou feliz, porque eu conduzir a minha vida do meu jeito de viver, as metas que eu conseguir na vida, é melhor para mim, eu quero ter parceiros amigos, que me ajudem a fazer as coisas na minha família, nas minhas amizades e na minha comunidade religiosa [...] aqui no bairro não tem como eu ficar só, como ficar só? A minha família biológica mora aqui, todo mundo junto, a gente se ajuda, se é alegria, todo mundo tá junto, se é sofrimento, todo mundo tá junto, se é para comer também, a gente vai procurando vencer as adversidades, não tem como viver só, aí a gente vai para a religião, porque o candomblé é uma família, eu não me sinto só, é uma religião coletiva, o candomblé não é uma religião de solidão.

Os sentidos percebidos por Ana acerca da solidão estão organizados a partir de categorias significantes no contexto que foram produzidos. A ausência de parceiros fixos é significado por metáforas que expressam uma exigência das escolhas afetivas da informante, decodificadas pelos traços de idade/geração como uma categoria que denota uma fase de maturidade e superação do sofrimento pela decepção que sofrera na sua fase jovem. A metáfora da “migalhas” corrobora com essa afirmação quando refere-se aos motivos da falta de um parceiro, demonstrando que suas escolhas foram “filtradas” por determinados valores que atribuem ao comportamento masculino. A expressão “tocar o barco sozinha” significa atribuir uma diferenciação de gênero marcada pela falta de parceiro, mas significada também pela felicidade, realização de ter “conduzido” sua trajetória social sozinha.

Na condução de sua trajetória, Ana contou com uma rede de relações comunitárias bastante significativas em sua narrativa e vida afetiva. A família, o bairro e a religião são os espaços onde estruturou e ressignificou a sua solidão. Tanto, assim, que Ana fala da superação da

solidão associada a esses universos materializados na família biológica que “faz tudo junto”, na comunidade do bairro, na vizinhança, entre os amigos e na religião. A religião, nesse caso, o candomblé é o espaço onde estas redes são construídas, vivenciadas e onde Ana reelabora os sentidos da solidão, quando diz que o candomblé *é uma família, e eu nunca fico só, é uma religião coletiva, o candomblé não é uma religião da solidão*.

A religião para Ana representou uma concepção de mundo, mas foi e é um meio importante que a fez driblar a solidão. Em outras narrativas, encontrei concepções parecidas.

Para Acotirene, 48 anos (não ativista) trabalhadora autônoma, como vimos em sua trajetória, a religião sempre esteve presente em sua vida familiar. Seu pai era pai-de-santo e sua mãe, Testemunha de Jeová. Acotirene frequentava o Candomblé, fazia as “obrigações”, depois, em função de problemas afetivos, da separação conjugal deixou o Candomblé porque em sua narrativa *eu me sentia muito sozinha depois que me separei do meu segundo marido, eu não estava bem*. Depois de abandonar o Candomblé, Acotirene foi para a Igreja Presbiteriana. Disse-me que sua saída do candomblé causou problemas na sua família “eu estava com a menina doente [filha], disseram que foi porque eu deixei tudo”. Depois de sua entrada na nova religião, Acotirene disse que mudou seu comportamento com o mundo e que aceita sua solidão.

Em outra trajetória, tal fato se expressou diferente. Carmosina, 26 anos, não-ativista, trabalhadora doméstica, relata que é católica, não só por formação, é praticante. Aos domingos, quando pode, vai à igreja. Revela que a religião é importante em sua vida, porque ela orienta os seus comportamentos com os homens e com o mundo. Disse-me que “a minha família é toda católica, eu sou católica, eu agradeço a Deus por ser assim, se o mundo fosse assim, como eu, o mundo estaria melhor, não haveria filho matando pai, pai matando filho e muitas mulheres dando os seus filhos para os outros criarem”. Tais valores religiosos regulam as suas escolhas afetivas e sua sexualidade, atribui à falta de valores religiosos os comportamentos masculinos. Disse-me que

deseja um parceiro que compartilhe de valores iguais aos seus. Diferentemente de Acotirene, vê na religião um ordenamento de conduta diante dos homens.

Nzinga, 37 anos (ativista) secretária, é filha de santo de um terreiro de candomblé. Semelhante à Ana, percebe a religião como uma concepção de mundo. Sua inserção no candomblé se deu depois que ingressou no movimento negro. Em 1993, “inicia-se” definitivamente nessa religião. Segundo sua narrativa, isso ocorreu por motivos de ordem pessoal, política e afetiva. Sentia-se só, desorientada e sua vida “desmantelada”. Depois que passou a ser praticante do candomblé, sua vida mudou. Refere-se ao candomblé como se fosse sua família, a família de santo e por isso não se sente sozinha, sente-se acolhida. Toda vez que Nzinga descreveu-me a sua personalidade ou o seu temperamento com os seus parceiros afetivos do movimento social, fez analogias ao seu *Santo* (orixá). Se autodefine como uma filha de Iansã, desafiadora, guerreira, independente, que “assusta os homens”. A religião para ela é sua própria existência no mundo. Como Iansã não desiste de seus amores impossíveis.

Outras informantes, de maneiras distintas, percebem a religião não só como uma visão de mundo, mas também como uma alternativa para resolver problemas de ordem afetivo-sexual (Anastácia), outras como uma reafirmação de identidade negra, vendo no candomblé o espaço de valorização dos referenciais africanos (Dandara, Nzinga, Ana). Ou então, veem a religião como um ordenamento de comportamento social e de gênero, ou ainda como um espaço de sociabilidade (Zeferina, Carmosina), de explicação de problemas emocionais e físicos (Zezé), ou como um conforto, uma saída para burlar a ausência de um parceiro afetivo, a solidão. Em todo esses casos, a religião esteve vinculada às questões emocionais e afetivas, traduzindo-se em várias elaborações acerca das relações afetivas com o “outro”, transmutando-se em várias categorias: religião (cultura: símbolos); idade/geração; raça/etnia; sexo/gênero; classe/status; educação; política; feminismo; machismo; racismo; identidades; diferenças; comunidade; família e corpo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CORPO, AFETIVIDADE E SOLIDÃO

Retomando as questões centrais que orientaram a elaboração desse livro e um conjunto de questões que procuramos interpretar e responder: a) Como gênero, raça e outros marcadores sociais operaram nas trajetórias sociais e nas escolhas afetivas das mulheres negras selecionadas? b) Como as mulheres negras investigadas pensam sobre as experiências da “solidão”? Qual a origem da solidão?

Para responder as indagações feitas anteriormente, procuramos analisar as trajetórias sociais e afetivas de dois grupos de mulheres negras, selecionadas para a pesquisa: a) as ativistas políticas; b) as não-ativistas. A análise de trajetória na perspectiva de Bourdieu (1986) possibilitou-me entender os elementos organizadores e reguladores das escolhas afetivas das mulheres em questão, tomando como precedentes as categorias de raça, gênero e suas articulações com outras categorias e deslocamento dos sentidos, práticas e percepções elaboradas e reelaboradas pelos sujeitos, em seus percursos individuais, em vários espaços sociais. Foi possível analisar os pontos de cruzamentos e distanciamentos significativos das histórias abordadas; as semelhanças e diferenças entre as mulheres dos dois grupos selecionados. Para elucidar melhor os elementos apreendidos nos dois grupos citados, sintetizaremos os principais eixos das trajetórias sociais, analisadas ao longo deste livro.

Analisamos as cinco trajetórias das mulheres negras selecionadas desse grupo: as não ativistas políticas. Procuramos desvendar como os sujeitos analisam, percebem e redefinem suas trajetórias sociais e afetivas. Procuramos identificar quais foram e como se dinamizam e se

intercruzam aos marcadores de raça, gênero, classe e outros que foram sendo acionados nas histórias afetivo-sociais das mulheres entrevistadas nesse contexto cultural específico. Sendo assim, o nosso objetivo foi identificar, nesse grupo estudado, quais foram as semelhanças e diferenças entre essas mulheres? Quais foram as categorias relevantes que orientaram, regularam suas escolhas afetivas, contribuindo para a sua instabilidade afetiva e para a sua situação de solidão? Como percebem e redefinem tais práticas?

Vejamos as semelhanças e diferenças identificadas nas trajetórias analisadas das mulheres dos dois grupos analisados: ativistas e não-ativistas.

As semelhanças:

- 1) Um ponto em comum entre as mulheres analisadas diz respeito à origem social. Todas as informantes, mesmo aquelas que experimentaram mobilidade social, tiveram uma origem social e familiar de pobreza. A linha materna, mãe, avó, tia, irmãs foram trabalhadoras domésticas ou exerciam funções voltadas para o campo, plantio, colheita etc., com exceção de uma informante. Por outro lado, os pais, padrastos, avós, os homens negros, foram todos pobres, desenvolviam funções braçais de baixa remuneração, como operários da construção civil, motorista ou eram trabalhadores rurais. É notório como os marcadores de gênero, raça e classe e, em certa medida, o de geração, estão entrelaçados e são definidores pela alocação dos grupos raciais na estrutura hierárquica social baiana.

As diferenças:

- a) A educação foi uma das estratégias fundamentais para as mulheres negras que adquiriram capital social e econômico, por meio de estratégias familiares, redes de ajuda, o que lhes possibilitou uma inserção no mercado de trabalho público e privado, entretanto, a educação embora tenha um grande valor para as mulheres dos dois grupos, para as trabalhadoras domésticas, a falta de investimento em capital cultural, as estratégias traçadas, não lhes possibilitaram uma inserção em outro mercado de trabalho, que não fosse o trabalho doméstico remunerado.
- b) A profissão: algumas informantes adquiriram *status* profissional, exerceram funções socialmente valorizadas e de prestígio social, o que lhes proporcionou ganhos materiais e simbólicos; autotransformando-se como de classe média. Outras investigadas não adquiriram tais capitais e definiram-se como de camada popular. Estas são, respectivamente, cozinheira autônoma e trabalhadora doméstica assalariada. Tais profissões foram importantes reguladores nos desfechos e na condução das trajetórias sociais e afetivas.

Do ponto de vista das escolhas afetivas, verificamos que os marcadores de gênero/raça e classe foram delineadores importantes nas preferências afetivas das entrevistadas, provocando a sua instabilidade afetiva e a consequente ausência de parceiros fixos. Isso se evidenciou nos relatos dos dois grupos de mulheres. Começo pelo primeiro, das ativistas.

- 1) Nos relatos das ativistas políticas, percebi que os sentidos atribuídos às escolhas de parceiros estavam relacionados com categorias de raça, gênero, política e outras categorias. A raça foi acionada por meio de elaborações corpóreas de diferenciações raciais, simbolizadas pela “cor”, traços, fenotípicos,

estética e cabelo, desdobrando-se em práticas de discriminação racial vivenciadas pelos corpos femininos negros em seu percurso social e afetivo. Na afetividade, a raça é, recorrentemente, acionada como um signo de preferência afetiva por um “outro” corpo, não negro, cujas marcas raciais se dividiram entre mulher negra x mulher branca: “eles preferem as loiras”.

A raça, também, foi acionada em sua simultaneidade com a categoria de geração, traduzindo-se em elaborações de preconceito racial na adolescência, experimentadas na rejeição das meninas negras e pobres pelos “garotos negros e brancos da escola” e do bairro que “preferiam as meninas de pele clara para namorar”. Raça e geração formam um binômio que organizam o leque de escolhas afetivas das informantes, na sua fase jovem, colaborando para a desvalorização de sua autoestima negra interpretada e vivenciada através da violência do corpo: negra feia/branca bonita; pele clara pele retinta; corpo/negro; gordo/magro; corpo assediado; autoestima baixa/ rejeição.

Na política, os corpos femininos negros foram ressignificados. Isso foi evidenciado na linguagem corporal e discursiva. A política transformou os corpos, antes, negados e perpetrados pela violência do racismo, física, social e simbólica, em corpos revoltados.

As mulheres ativistas redimensionaram as relações de gênero à medida que se empoderaram de capitais políticos e simbólicos no plano das disputas de poder com os seus parceiros, no campo político. Isso se expressou em conflitos de gênero no interior do próprio campo, entre homens e mulheres, simbolizados em expressões como: “eles [os militantes] não nos veem como mulheres e sim como homens”; “para eles, nós militantes somos complicadas, “problemáticas” como eles costumam me chamar”, “os militantes homens são muito machistas”, “um grupo de homens foi expulso da entidade, devido a sua prática machistas para com as mulheres”, “era uma guerra entre as feministas e os machistas no interior da entidade”.

As tensões constantes, marcadas pelo gênero entre os ativistas, impediram as mulheres de manterem relacionamentos afetivos estáveis

com seus pares negros militantes “dentro” do campo político. Por outro lado, as preferências afetivas de seus parceiros negros por mulheres “fora” do movimento social, brancas, “loiras” e de “pele clara”; aprofundaram as lutas simbólicas e afetivas entre eles, desdobrando-se nos pares de oposição: ativistas negras x ativistas negros; mulheres negras x mulheres brancas. As relações de gênero foram mapeadas pela política e pela racialização, desorganizando o leque das escolhas afetivas das mulheres ativistas com os seus pares negros militantes, excluindo-as do “mercado afetivo” na disputa com as mulheres brancas e com as mulheres não-ativistas. Evidenciadas em algumas narrativas das informantes, “as militantes assustam os homens”, “uma mulher como eu?! os homens fogem”, “eles preferem mulheres ingênuas, despolitizadas”, “eles preferem as brancas”.

No que se refere às relações afetivas, “fora” do movimento social, as ativistas encontraram obstáculos para negociar a política e o afeto com os seus pares amorosos, não-“militantes”. Constatei esse fato de várias maneiras. As mulheres que acumularam capital político e simbólico não conseguiram manter a vida afetiva e ou conjugal, pelo menos depois de se transformarem em ativistas. A resignificação das relações de gênero foi sinalizada como uma mudança de valores tradicionais referentes aos “papéis” que as mulheres deveriam assumir como mães (quando são) ou esposas no cuidado do lar, da família e do marido. Essa quebra foi evidenciada nas narrativas das mulheres entre o “antes” e o “depois” de se inserirem no movimento social e romperem com o modelo de gênero descrito, percebida por uma ativista dessa forma: *ele [o seu ex-companheiro] disse: – ‘largue o movimento e venha tomar conta dos filhos’, eu abdiquei do casamento e fui viver a minha liberdade*; ou então, *quando eu entrei no movimento negro, o meu casamento dançou*. Tais expressões revelam o quanto o “gênero” foi significativo na desarrumação das uniões conjugais das ativistas com seus pares amorosos “fora” do campo político.

A categoria de gênero foi acionada nas narrativas das ativistas como impeditiva para constituírem um relacionamento afetivo estável com

os seus parceiros. Ela apareceu traduzida na questão da poligamia masculina, “fora” do campo político. A metáfora do “mulherengo” informou a dinâmica do gênero (permanências e rupturas) e sua relação com o marcador de raça, revestida em categorias de “dentro” e de “fora”. Os homens de “dentro” do movimento social, segundo algumas informantes, preferem mulheres brancas ou de pele clara ou então mulheres não “militantes”; enquanto os homens de “fora”, além de terem um grande número de parceiras, preferem mulheres que se enquadrem aos modelos normativos das relações de gênero. As ativistas, ao redimensionarem o modelo de relação afetiva convencional, geraram zonas de conflitos raciais [mulheres negras ativistas x mulheres brancas] e de gênero, com os seus parceiros “dentro” e “fora” do campo político (mulheres ativistas x homens ativistas x mulheres não-ativistas], desestabilizando os relacionamentos afetivos com os seus pares. Essas categorizações foram reguladoras das escolhas afetivas das ativistas. Gênero, raça e política delinearam a ausência de parceiros fixos das mulheres desse grupo.

- 2) No relato das mulheres não-ativistas, os sentidos atribuídos às escolhas afetivas se deram em outros contextos sociais, corporificados pelas hierarquias sociais, evidenciando-se no redimensionamento das relações de gênero e no seu dinamismo com as relações de classe e de raça.

A dimensão do gênero e suas relações foram acionadas nos relatos das informantes desse grupo em dois momentos distintos. Primeiro, na relação entre mulheres e homens negros pobres; segundo, na relação entre mulheres negras de camada média com parceiros negros pobres e com parceiros (homens) brancos estrangeiros.

No primeiro caso, a dimensão de gênero organizou, juntamente com as dimensões de classe e de raça, as escolhas entre mulheres que vivenciaram situações de classe iguais ou semelhantes aos de seus parceiros negros. Isso ficou evidenciado na orientação das trajetórias sociais e ocupacionais dessas informantes. Boa parte delas, teve uma trajetória ocupacional precária, calcada na pobreza e na carência material

de seus familiares. Essas categorias foram vivenciadas através do corpo: exploração das relações de trabalho pelas “patroas”, violência física e sexual praticadas pelos “patrões”, dentre outros tipos de violência. Entretanto, destaco que, nas narrativas das mulheres, os atributos de gênero foram mais acionados como des(organizadores) de suas escolhas afetivas com seus parceiros negros.

Os conflitos de gênero foram sinalizados por meio da metáfora do homem “mulherengo”, na questão da poligamia dos pares negros e pobres, do abandono do lar por seus pais/padrastos negros.

As reconfigurações do gênero foram identificadas nas narrativas das mulheres negras e pobres na condução da sustentação financeira da casa e na educação dos filhos, sozinhas. Quando uma informante diz “eu sou a chefe da família”, “eu sou pai e mãe”, “eu comprei a minha casa sozinha”; ela aciona categorias que estão relacionadas com marcadores de gênero-classe. A pobreza de seus parceiros negros é traduzida em expressões como “ele ganha muito pouco, não dá pra nada”, “ele não colabora” e nas ocupações que estes exercem, como pintor, pescador, trabalhador rural, marceneiro etc.

Nos discursos dessas informantes, eu não encontrei uma relação direta entre a pobreza de seus pares negros e o abandono da casa e da família, como sugeriram alguns estudos sobre esse modelo familiar na Bahia.¹⁰⁴ Há, sim, uma relação entre abandono, paternidade e troca de parceiras nos relatos das trajetórias familiares e na narrativa de algumas informantes. A classe e a raça não foram acionadas em suas narrativas. Sugiro que tais categorias foram, também, reguladoras das escolhas afetivas dessas mulheres.

Acreditamos que a posição de classe e de raça dos homens negros, dos “pretos-pobres de Salvador”, deve ter contribuído para a constituição dessas mulheres como chefes de família. Isso é uma hipótese, o que não significa dizer que as mulheres investigadas não tiveram poder de escolha. Como demonstrei em alguns relatos, a decisão da separação conjugal não se restringiu exclusivamente ao poder de decisão

104 Vejam as pesquisas já citadas: Woortemann (1987) e Agier (1990). Numa outra perspectiva, ver o trabalho de Hita-Dussel (2004).

dos homens. O que importa, nessa discussão, é que as não-ativistas reelaboraram novos modelos de relações de gênero e de afetividade, a partir da construção da feminilidade fora da norma vigente e, ao mesmo tempo, colocaram em questionamento a paternidade/masculinidade de seus parceiros negros e pobres. No dizer de uma das informantes *ele não participava, não ligava para os filhos, eu é que era mãe e pai ao mesmo tempo, eu tenho que me virar sozinha, criar minha filha, sozinha, só isso*.

Sendo assim, posso afirmar que as escolhas afetivas das mulheres negras e pobres foram orquestradas ao tom das hierarquias do gênero, vivenciado através de noções de paternidade/masculinidade; feminilidade/abandono; chefia feminina/matricentralidade, poligamia/troca de parceiros; perfiladas por classe: pobreza feminina e masculina; o que confirma boa parte das pesquisas que ressaltam a precariedade das condições de trabalho das chefes de família, em sua maioria, negras.¹⁰⁵ Essas categorias interseccionadas pelo gênero foram percebidas como organizadoras da instabilidade afetiva das mulheres negras e pobres com os seus parceiros, também, negros e pobres. Tal modelo familiar, de mulheres negras e pobres, chefiando seus grupos domésticos, sozinhas, sem parceiros fixos, na Bahia, é visto como um enigma ainda a ser decifrado.

No segundo momento da análise, procurei demonstrar como as mulheres negras que experimentaram ascensão social deram sentidos às suas escolhas afetivas com seus pares negros e brancos.

Nas narrativas das mulheres desse segmento social, constatei que as hierarquias de gênero, raça e classe foram percebidas de modos diferentes se comparadas às mulheres anteriormente analisadas. O gênero e a classe foram interpretados a partir de relações de conflitos entre as mulheres negras de camada média com seus pares negros pobres, devido a

105 Woortemann (1987) traz uma discussão relevante sobre a importância da cultura africana, de suas formas de organização familiar tradicional que teria influenciado na recriação desse modelo familiar na Bahia. Nesse momento não tenho condições de aprofundar este debate, não é o meu objetivo nesse estudo, mas situo a necessidade de mostrar que a categoria “raça” não pode ser desprezada numa análise que privilegie esta temática, chefia feminina na Bahia.

questões da paternidade (não responsável), da figura do “gigolô” – do homem negro e pobre “encostado” – na troca de parceiros e nas mudanças dos “papéis” tradicionais de gênero. Nessas novas configurações das relações sociais, as mulheres negras entraram com o capital social e econômico elevado, o que lhes possibilitou maior empoderamento nas relações de gênero diante dos seus parceiros, gerando conflitos e desequilíbrio nas relações amorosas com eles. Isso foi percebido quando relataram as dificuldades cotidianas entre elas e seus parceiros quanto à divisão das tarefas domésticas, expressas na autoridade feminina na casa *ele não se movimenta, eu não preciso de um homem para fazer as coisas, consertar o meu chuveiro, a minha pia, eu tomo a decisão sozinha*.

O imbricamento das relações de gênero e classe foi marcado, simbolicamente, pela figura do “gigolô”. Este foi representado como o homem negro, desprovido de capitais econômico-sociais e simbólicos, que entrara no mercado das trocas financeiras e afetivas com suas parceiras cujo *status* social e econômico é bem mais elevado do que o seu. A relação de troca se deu em pólos contrastantes de masculino-feminina. Isto é, as mulheres entraram com o investimento financeiro em troca do retorno afetivo de seus pares negros e pobres. Todavia, a inversão das relações de gênero, em que as mulheres se apropriaram do poder econômico, desorganizou as relações afetivas entre as informantes e seus pares amorosos. Elas, apesar de fazerem um grande investimento financeiro nas suas relações afetivas, saíram “perdendo” no “mercado das trocas afetivas, materiais e simbólicas”, “a lei da troca” não foi muito “rentável” para as “apostadoras”, como registrou uma informante “eu quebrei a cara”; “eu poderia ter virado o jogo”.

Os conflitos de gênero foram percebidos pelas entrevistadas, a partir de outros referenciais. A questão da paternidade (não responsável) foi um elemento que desequilibrou o “jogo” das uniões afetivas entre ela e seus parceiros. Entretanto, a sua autoridade, enquanto uma mulher dotada de capitais socioeconômico e cultural, a transformou em uma mãe “moderna” e “independente”, criando zonas de conflitos marcadas por atributos de gênero, *status* (classe) e de autoridade (prestígio) nas relações. Por outro lado, as informantes colocaram em xeque as ideologias

do modelo patriarcal dominante, questionando a masculinidade e a paternidade, a falta de compromisso dos homens para com a educação dos filhos. Tais ideologias foram analisadas sob o prisma de categorizações contestatórias de gênero, significada dessa forma: *ele é um pai irresponsável, eles vão fazendo os filhos e largando por aí, sou eu quem sustento meu filho sozinho*. Gênero, aqui, é um lugar constituído por lutas políticas e simbólicas travadas pelos agentes em disputa. Dentre essas lutas, as hierarquias de gênero e de classe tensionaram mais do que as de raça, impedindo o modelo de relacionamento afetivo estável entre mulheres negras de camada média com homens negros de camada popular.

Na relação entre mulheres negras de camada média e homens brancos estrangeiros, constatamos que a raça foi reguladora no desmantelamento das relações inter-raciais, manifestadas pelas ideologias do racismo, nas construções de estereótipos negativos engendrados nos corpos negros femininos. Essas elaborações foram sinalizadas nas narrativas das informantes, como “a negra que quer se dá bem com o gringo”, expostas no imaginário social. As categorias de raça, gênero e geração e, com menor peso, a de classe, foram interpretadas na sexualização/erotização dos corpos de meninas negras e pobres estigmatizadas em lugares públicos devido à sua “condição” racial e sexual. Esse imaginário social e coletivo, não permitiu às informantes, apesar das várias estratégias para burlarem a falta de parceiros fixos, que transcendessem as barreiras da raça (e seu colorário, o racismo) por meio de estigmas inscritos nos corpos negros femininos: da “prostituta”, da “negra que quer se dá bem com o gringo”, da sexualização, do “corpão”, do “bundão”. Gênero e raça foram às categorias constituintes da ausência de parceiros fixos das mulheres negras de camada média com os seus pares brancos estrangeiros.

Procuramos entender ao longo desse livro, como as percepções sobre as escolhas afetivas estavam associadas à ausência de parceiros fixos e como as mulheres vivenciaram esta ausência. Como sugeri, inicialmente, o conceito de solidão foi utilizado como uma categoria

êmica. As mulheres ativistas, aquelas que eu convivi no movimento social, relacionaram solidão à ausência de um parceiro (a) fixo e a instabilidade afetiva. Tal formulação também foi sinalizada pelos estudos demográficos dos anos 1980, no Brasil. Nesse sentido, procurei depurar como as ativistas e não-ativistas construíram os significados dessa ausência, nomeadas por parte das minhas informantes como “solidão”. Afinal, qual a origem da solidão?

Para as mulheres ativistas, a ausência de parceiros fixos ganhou várias denominações. O conceito de solidão foi acionado recorrentemente e quase sempre relacionado com a ausência de alguém para constituir um relacionamento afetivo durável, uma união, uma vida conjugal, um projeto familiar, “uma vida a dois”. Como disse uma informante *para mim, estar sozinha, sem alguém, não é estar bem, eu não estou a fim de ficar só, eu não quero ficar só.*

A solidão foi percebida através de outras teias de significações, ganhando vários significados nas narrativas das mulheres desse grupo, como sofrimento, dor, vazio, diferença, falta, infelicidade. Foi associado a sentimento, emoção, escolhas, “trocas”, traição, preferências, negros/brancas/pele escura, pele clara, branca, negra, retinta, autoestima, corpo, preconceito, sexualidade, discriminações, racismo, negação, rejeição, belo/feio/gorda/magra/violência, feminismo; machismo, igualdade/diferença. Traduzindo-se em ausência de companheirismo, solidariedade, respeito, igualdade; em amor ideal, romantismo e completude.

Por outro lado, o conceito de solidão foi percebido como positivo a partir de vários rótulos e sentidos. Estes sentidos foram ressignificados pelas mulheres em vários espaços sociais, como na política, por exemplo.

As ativistas procuraram superar e ressignificar à solidão, ou ausência de parceiros fixos, através da política e de outras relações sociais construídas no trabalho, na comunidade, no sindicato, na família, nas redes de amizade, no lazer, no bairro, nas novas redes de relações sociais e afetivas enunciadas em metáforas como “eu vou tocando o barco sozinha”, “estou sozinha, mas estou bem”; na realização profissional, na maturidade, na independência, no poder e na *liberdade*, como disse

uma ativista: *entre a militância e um companheiro, eu prefiro a política*, ou na religião: “o candomblé não é uma religião de solidão”.

Para as mulheres não-ativistas, a ausência de parceiros foi significada em categorias como “solidão”, “sozinha”; “solitária”, “sós”, ausência de um parceiro, de alguém. Ganhou outros significados associados a “casa”, ao trabalho, a cor/raça, a pobreza, a profissão, a falta de companhia, a amizade, a separação conjugal, a frustração, desilusão, decepção, ilusão, abandono, *status*, “troca”, a falta de compromisso, a “ficar”, “transar”, “banda voou”, “passageiro”, “mulherengo”, “gigolô”, “transitório”, “tristeza”, “afeto”, “sentimento”, poder e corpo.

A solidão para essas mulheres esteve associada a falta de um parceiro que compartilhasse de um mesmo *status* social. Nesse sentido a solidão foi lida através das relações de classe, raça e gênero.

A solidão foi mencionada com relação à “troca”, tanto a trocas afetivas quanto à trocas financeiras, traduzidas em metáforas como *eu quebrei a cara, eu poderia ter virado o jogo*, referindo-se ao investimento financeiro que fizera na relação amorosa com o seu parceiro. Tal investimento seria uma forma de burlar a solidão. *Eu quero uma pessoa para ficar comigo, que esteja interessado em mim [...] se não for assim, eu chego a conclusão que eu funciono melhor sozinha*. Ou então na figura do “gigolô”, do “homem encostado”, “que só quer se relacionar com mulheres com poder aquisitivo”, e da falta de responsabilidade paterna.

Estas razões teriam contribuído para a solidão entre as mulheres desse grupo, isso se traduziu na separação conjugal, geralmente, partindo das decisões das esposas, no dizer de uma informante *eu mandei ele pegar a pista*, referindo-se ao término da relação; ou então, em expressões como *ele não participava, não ligava para os filhos, eu é que era mãe e pai ao mesmo tempo*.

O conceito de solidão foi entremeado pelos conflitos de gênero relacionado com a questão da maternidade e do abandono, sinalizadas em expressões como *é muito difícil ser mãe solteira [...], eu não gosto de ficar só, eu tenho que me virar sozinha, criar minha filha, sozinha, só isso, ele me abandonou*. Estas expressões também foram entendidas

como signos de empoderamento, à medida que as informantes que são mães e chefes de família vêm na ausência de um parceiro, o outro lado positivo de sua solidão. Em elaborações como *eu sou a chefe da família, eu quem sustento a minha família sozinha, eu comprei a minha casa sozinha, com muito sacrifício, mesmo sozinha, eu estou bem*.

A classe e a racilização. Estas categorizações foram informadas através de significados das escolhas de homens e mulheres pautadas em distintivos raciais e sexuais. Tais elaborações foram marcadas pelos signos corporais: “era o estereótipo da mulher negra prostituta que tá com o gringo para se dar bem”. Ou então, a solidão foi sinalizada como um signo de revolta, rebeldia do corpo contra a violência sexual e física na rua e no trabalho: *eu não vir aqui para vender o meu corpo* ou quando afirma que *vou exigir os meus direitos. O namorado dela, bate nela, e aí eu fico com medo de arrumar um cara desse e aí? Se ele fizer a mesma coisa comigo? Prefiro ficar sozinha*.

A solidão foi percebida também de forma positiva, ela não representou apenas sofrimento, desilusão, abandono nas narrativas das informantes. Percebi que seu significado é diverso. Trafega em várias redes sociais através dos corpos. Esse tráfego foi materializado em novas conceituações e vivências das informantes, na forma como reconceitualizaram esse sentimento e nos seus projetos de vida.

As mulheres não ativistas ressignificaram a solidão, através de novas relações sociais e afetivas construídas no trabalho, na realização profissional, nas redes de amizade, na religião, no lazer, na família, na educação, na maternidade e na corporalidade. Na fala de uma informante, trabalhadora doméstica *estou só, sou gorda, negra, mas me sinto bonita, amo a vida, visto tudo, inclusive maiô para ir à praia, entro em qualquer lugar de cabeça erguida, adoro meu cabelo ‘duro’, estou pronta para a vida e aberta ao amor*.

Por último, pode-se afirmar que as mulheres negras investigadas, dos dois grupos estudados, tentaram burlar a solidão, isto é, a ausência de parceiros, atribuindo-lhes significações produzidas numa rede de emaranhados de categorias que denotam maneiras de pensar e de

negociar às suas escolhas, na busca por outros caminhos, novos espaços sociais. Esses espaços se materializaram no trabalho, na família, na política, na comunidade, no bairro, na escola, no sindicato, na religião; produziram novas redes de relações sociais, redefinindo-as, quebrando tabus, lutando contra a opressão, politizando os seus corpos por meio de novos contextos corporificados.

A solidão foi lida, na maioria das vezes, por essas mulheres, como um signo de libertação e não de submissão como quer o “feminismo” descontextualizado, que insiste em negar as diversas experiências (sociais e afetivas) dos sujeitos e de seus corpos, que nem sempre são “brancos de classe média e heterossexual”. A solidão é uma categoria ambígua, circulante. Ela é um signo “público” no dizer de Geertz (1989), informa diversas relações de dominação, constituídas nas histórias dos corpos negros-femininos, jovens, pobres, idosos, sexuais, gordos, magros, escuros, claros, masculinizados, feminilizados, explorados, assediados, violados, disciplinado e revoltado! Como demonstra Michele Rosaldo (1984), as emoções são *embodied thoughts*, isto é, pensamentos incorporados. Nós mulheres negras temos muito que desafiar o imaginário social: “branca para casar, mulata para f.... e negra para trabalhar”.

POSFÁCIO

A antropóloga Ana Cláudia Lemos Pacheco teve as suas identidades, enquanto mulher e negra, tecidas nas lutas do Movimento Negro e de Mulheres Negras brasileiros do final da década de 1980 e nos anos seguintes, período profundamente marcado pelas intensas mobilizações das entidades formadoras do Movimento Negro brasileiro no cenário das celebrações que marcavam o centenário do fim da escravidão negra no Brasil.

Neste contexto, as entidades do Movimento Negro brasileiro estavam empenhadas em denunciar o mito da democracia racial e a continuidade do preconceito racial no Brasil e, ainda, defender a urgência de políticas públicas de inclusão e promoção da igualdade racial e de gênero no país. Neste cenário, a jovem universitária viveu intensamente o início da sua idade adulta, com o ingresso no curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, o engajamento no movimento estudantil universitário, na militância político partidária e, definitivamente, a sua inserção no Movimento Negro e de Mulheres Negras na Bahia. A partir de então, os seus interesses intelectual e de pesquisa foram sendo direcionados para as diversas abordagens relacionadas as relações de gênero e étnico raciais no Brasil e demais localidades da diáspora africana.

Como resultado da sua pesquisa para o doutoramento, Ana Cláudia Lemos Pacheco nos apresenta a sua obra *Mulher Negra: afetividade e solidão*, através dela, corajosamente, nos convida a refletir acerca de uma temática bastante atual, instigante e passível de muitas polemicas,

a saber, como raça, gênero, classe e outros marcadores sociais operam nas escolhas afetivas de mulheres negras e como estas mulheres percebem as suas experiências da solidão.

A autora foi muito habilidosa nas suas articulações teóricas e metodológicas ao formular e explorar o seu objeto de pesquisa. Ela tomou como recorte empírico as trajetórias sociais e afetivas de mulheres negras baianas das camadas populares e médias, ativistas políticas e não ativistas, todas em situação de não união ou sem parceiros fixos.

Chama-nos particular atenção a excelente capacidade de Pacheco em embrenhar-se nas subjetividades das suas entrevistadas, obtendo primorosas declarações. A partir daí, ela tece reflexões demasiadamente profundas sobre as escolhas sexual, afetiva, estética, fenotípica, mapeando marcações diversas: de classe, raça, gênero, geração e política.

A relevância desta iniciativa de pesquisa pode ser avaliada em diferentes aspectos. Podemos começar destacando a insuficiência de abordagens de natureza socioantropológica sobre a solidão entre mulheres negras na Bahia e, mais crítico ainda, na produção acadêmica brasileira em geral. Outro aspecto positivo reside no fato de a autora iniciar a sua abordagem trazendo a cena um pouco da história do Movimento Negro e de Mulheres Negras na Bahia, fazendo o seu texto extrapolar as discussões sobre a afetividade da mulher negra baiana. Ela acaba por descortinar passagens significativas da história do movimento de mulheres negras e da atuação protagonista de algumas das suas entrevistadas, neste importante cenário dos movimentos sociais brasileiro. Pacheco, ainda, expõe nuances das constantes tensões marcadas pelo gênero nas relações entre mulheres e homens ativistas políticos negros. Sabemos que esta é uma história que está ainda por ser escrita, e que precisa ser difundida no seio das próximas gerações de homens e mulheres do Brasil.

Vimos também que Pacheco conseguiu delinear um perfil social da população negra feminina brasileira, explicitando a perversa articulação existente entre raça, gênero e classe social nas trajetórias familiares das mulheres entrevistadas. Ela primou ao demonstrar que foi através

do trabalho árduo, da incansável busca pela educação formal e qualificação profissional, e de um forte engajamento nas suas redes familiar e de solidariedade, que estas mulheres tentaram transpor as barreiras hierárquicas historicamente colocadas na sociedade baiana, algumas logrando êxito, outras não chegando a tanto.

A abordagem aqui realizada cresce significativamente em importância quando, em sua análise socioantropológica, Pacheco tece a conexão existente entre Salvador, a “cidade negra”; o fato de ela concentrar um grande número de mulheres sozinhas, sem parceiros; e a assertiva de que “qualquer estudo de natureza antropológica, ainda que não queira, deve voltar-se para as especificidades históricas da população negra – mestiça e das mulheres analisadas nesse contexto”.

Intrépida, Pacheco busca demonstrar que a percepção recorrente no imaginário social e, em alguma medida, no imaginário acadêmico brasileiro de “branca para casar, mulata para fornicar e negra para trabalhar” acabou por levar a uma representação social baseada na raça e no gênero, a qual regula as escolhas afetivas das mulheres negras brasileiras. Assim sendo, “a mulher negra e mestiça estariam fora do mercado afetivo e naturalizado no mercado do sexo, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e escravizado; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes à cultura do afetivo, do casamento, da união estável.” Assim sendo, Pacheco observa que “falar de afetividade, de escolhas, de solidão é colocar em xeque (desmontar) os sistemas de preferências que prescindem a ideia de brasilidade, posto que as mulheres negras aparecem como corpos sexuados e racializados, não afetivos, na construção da Nação.”

Ana Cláudia Lemos Pacheco realizou um belo trabalho, em que tomou para si a difícil tarefa de “focalizar a dinâmica dos aspectos sociais e simbólicos das escolhas afetivas das mulheres negras (e de seus pares)” em Salvador, partindo sem receios para analisar os pontos de cruzamentos e distanciamentos mais significativos das histórias abordadas, discutindo temas espinhosos, penetrando nas profundezas das subjetividades humanas e das relações edificadas através das

experiências vividas concretamente, no cotidiano da nossa sociedade. Só nos resta parabenizar a autora, pois, sua visão técnica, muito bem apurada, não a deixou cair em armadilhas que poderiam ser inerentes ao seu olhar de mulher, feminista, negra, baiana, antropóloga e, quem sabe talvez, “solitária”.

Isabel Cristina Ferreira dos Reis

Doutora em História Social pela UNICAMP

Professora Adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CAHL/UFRB)

Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros do Recôncavo da Bahia (NEAB/UFRB)

REFERÊNCIAS

- AGIER, M. O sexo da pobreza: homens, mulheres e famílias numa avenida em Salvador da Bahia. *Revista Social*, São Paulo, v. 1, n. 1, [20--?]. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v022/O_SEXO.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2011.
- ALMADA, S. *Damas negras- sucesso-lutas- discriminação*: Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza e Zezé Motta. Rio de Janeiro: Manuad, 1995. p. 239.
- ALMEIDA, Heloísa. B. de. Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica. In: _____. et al. (Org.). *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002. p. 49-80.
- ALMEIDA, Paula. C. de. Gravidez na adolescência em grupos populares urbanos: concepções de idade e maternidade. In: ALMEIDA, Paula. C. de. et al. (Org.). *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: CDAPH, 2002, p. 177-212.
- ARAÚJO, R. *Guerra e paz: casa grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Ed 34, 1994.
- ARDITI, J. Analítica de la Pós – Modernidad (prefácio). In: HARAWAY, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvenção de la naturaleza*. Madrid: [s.n], 1991.
- ÁRIES, P. O Amor no casamento. In: ÁRIES, P.; BÉJIN, A. (Org.). *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- AZEVEDO, T. de. *As elites de cor numa cidade brasileira*. Salvador: EDUFBA, 1996.
- BACELAR, J. *Etnicidade: ser negro em Salvador*. Salvador: PENBA, IANAMÁ, 1989.
- BAIRROS, L. Mulher negra: o reforço da subordinação. In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. Nossos feminismos revisitados, *Revista Estudos Feministas*, UFRJ, v. 3, n. 2, 1995.

- BANTON, M. *A idéia de raça*. Lisboa, PT: Edições 70, 1977
- _____. *Racial and ethnic competition*. London: Cambridge University Press, 1983.
- BARROS, Zelinda dos Santos. *Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça*. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.
- BARTH, Frederick. *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little, Brown and co, 1969.
- BASTOS, E. *Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. 1986. Tese (Doutorado em Sociologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1986.
- BENTO, M. A. A mulher negra no mercado de trabalho. *Revista Estudos Feministas, UFRJ*, v. 3, n. 2, p. 479-488, 1995.
- BERQUÓ, E. *Nupcialidade da população negra no Brasil*. Campinas: NEPO, UNICAMP, 1987.
- _____. Pirâmide da solidão? In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS. São Paulo. *Anais...* São Paulo: ABEP, 1986.
- BERTAUX, D. L'approche biographique: as validité méthodologique, ses pontentialités. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, v. 69, jui./déc. 1980.
- _____. *Les récits de vie*. Paris: Nathan, 2001.
- BOURDIEU, P. Efeitos de lugar. In: _____. (Org.). *A miséria do mundo*. Petrópolis RJ: Vozes, 1997. p. 159-175.
- _____. L'illusion Biographique. *Actes de la Recherche em Sciencies Sociales*, Paris, n. 62-63, p. 69-72, juin. 1986.
- _____. *O poder simbólico* Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989b.
- _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.
- BOZON, M. Sexualidade e conjugalidade: a redefinição das relações de gênero na França contemporânea. In: GREGORI, M. F. (Org.). *Erotismo, prazer e perigo. Cadernos Pagu*, Campinas, SP, v. 20, p. 131-156, 2003.
- BROOKSHAW, D. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983. p. 142.
- BUTLER, J. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.

CALDEIRA, T. P. A presença do autor e a pós-modernidade. *Novos Estudos Cebap*, São Paulo, n. 21, 1988.

CAMARGO, A. et al. Histórias de vida na América Latina. *Bib - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 16, São Paulo: ANPOCS, 1983.

CAPITAIS da solidão: pesquisa mostra quais são as cidades brasileiras com maior número de mulheres sozinhas. *Revista Veja*, São Paulo, v. 38, n. 17, abr. 2005.

CARDOSO, R. Introdução. In: _____. (Org.). *A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986 a.

_____. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas In: _____. (Org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986b.

CARNEIRO, S. Gênero, Raça e Ascensão Social. *Revista Estudos Feministas*, UFRJ, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 544-552, 1995.

CASTRO, E. B V de. ; ARAÚJO, B. de. Romeu e Julieta e a origem do Estado In: VELHO, G. (Org). *Arte & sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

CASTRO, M. G. Alquimia de categorias sociais na produção de sujeitos políticos (Gênero, raça e geração entre líderes do sindicato de trabalhadores domésticos em Salvador). In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, GT. “Relações Sociais de Gênero”, 15., Caxambu, MG. *Anais...* Caxambu, MG: [s. n.], 1991.

_____. *Family, gender and work: the case of female heads of household in Brazil* (São Paulo and Bahia – 1950 / 1980). Gainesville, Flórida: University of Flórida, 1989.

CAULFIED, S. Raça, sexo e casamento: crimes sexuais no Rio de Janeiro, 1918-1940. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 18, p. 125-164, 1996.

COLLINS, P. H. The social construction of black feminist thought. *Signs:Journal of Women in Culture and Society*, v. 14, n. 4, p. 745-773, Summer 1989.

CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. rev. Bragança Paulista: FAPESP; EDUSF, 2001.

_____. O Mistério dos Orixás e das Bonecas: raça e gênero na Antropologia brasileira. In: _____. *Antropólogas & Antropologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 172.

_____. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, São Paulo, v. 6-7, p. 35-50, 1996.

- COSTA, Ana Alice Alcântara. Trajetória e perspectivas do feminismo para o próximo milênio. In: PASSOS, Elizete et al. (Org.). *Metamorfoses gênero na perspectiva interdisciplinar*. Salvador: NEI; MFFCH, 1998.
- COSTA, Ana Alice Alcântara.; SARDENBERG, Cecília Maria. Feminismos e feministas. *Revista Baiana de Enfermagem*, Salvador, v. 6, n. 2, out. 1993.
- COSTA, E.V. da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: UNESP, 1998.
- COSTA, J. F. Da cor ao corpo: a violência do racismo In: SOUZA, N. S. *Tornar-se negro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- COSTA, L. A. F. da. *A construção sócio-cultural das emoções: a experiência da tristeza entre mulheres de camada popular urbana*. 1996. Dissertação (Mestrado de Sociologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, v. 1, p. 171-263, 2002.
- CRESSANGES, J. *Seules: enquête sur la solitude féminine*. Editions Français Paris: Baurin, 1992.
- DAMASCENO, C. M. Em casa de enforcado não se fala em corda: notas sobre a construção social da “boa” aparência no Brasil. In: GUIMARÃES, A.S. A.; HUNTLEY, L. (Org.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 165-199.
- DAMATTA, R. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”. In: _____. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- _____. *O Que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984. p. 126.
- DANTAS, P.S. *Construção de identidade negra e estratégias de poder: o movimento negro sergipano na década de 1990*. 2003. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.
- DEBERT, G. G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história Oral. In: CARDOSO, R. (Org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DIAS FILHO, A. J. As mulatas que não estão no mapa. *Cadernos Pagu*, UNICAMP, Campinas, SP, n. 6-7, p. 51-66, 1996.
- DOMÉSTICAS - o filme. Direção de Fernando Meirelles e Nando Olival. São Paulo: 2001. 1 DVD. Baseado na peça “Domésticas”, de Renato Melo.
- DUMONT, L. *Introduction à deux théories d'anthropologie*. Paris: Mouton, 1971.

ELIAS, N. *A Solidão dos moribundos: seguidos de “envelhecer e morrer”*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. In: LIMA, M. N. M. (Org.). *Escola plural: a diversidade está na sala de aula* São Paulo: Cortez; Brasília: UNICEF; Salvador: CEAFO, 2005. (Fazer Valer os Direitos, v. 3).

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Fator, 1983.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978. 2. v.

FIGUEIREDO, Â. *As novas elites de cor: estudo sobre liberais negros de Salvador*, São Paulo: UCAM; Ana Blume, 2002.

_____. Fora do jogo: a experiência dos negros na classe média brasileira. *Cadernos Pagu*, v. 23, p. 199-228, jul./dez. 2004.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I- la volonté de savoir*. Paris: Galimard, 1976.

FRANCHETTO, B.; CAVALCANTI, M. L.; HEILBORN, M. L. *Antropologia e feminismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. (Perspectivas Antropológicas da Mulher, n. 1).

FRAZIER, F. *The Negro family in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 30. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995. _____. Prefácio. In: _____. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 30. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.

FRY, P. O que a Cinderela negra. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 122-135. dez./fev. 1995/1996.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *O saber local*. 8.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

GIACOMINI, S. Ser escrava no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*; v. 15, p. 145-170, 1988.

GIDDENS, A. *A transformação da intimidade-sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

GIDDENS, A. *As Consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1996.

GOMES, L. N. Gilberto Freyre e a nova história: uma aproximação possível. In: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, N. L. (Org.). *Antropologia e História: debate em região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. *A mulher negra que vi de perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*. Belo Horizonte: Maza edições, 1995.

_____. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos de identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, 416 p.

GONÇALVES, E. *Vidas no singular: noções sobre “mulheres sós” no Brasil contemporâneo*. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2007.

GONZÁLEZ, L. *O papel da mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica*. Los Angeles, 1979. p. 25. Mimeografado.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. *Ciências Sociais hoje - ANPOCS*, São Paulo, p. 32, 1982.

GORDILLO, B. C.; BONALS, L. P. O Trabalho de parteiras em comunidades indígenas mexicanas. In: COSTA, A. et al. (Org). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. São Paulo: Editora 34, 1994. p. 109-142.

GROSZ, E. Corpos Reconfigurados. *Cadernos Pagu*, UNICAMP, n. 14, p. 45-86, 2000.

GUIMARÃES, A. S. Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 39, p. 103-117, 1999a.

_____. Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960. In: SEMINÁRIO RAÇA, CIÊNCIA E SOCIEDADE NO BRASIL, 1995, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: [s. n.], 1995.

_____. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n. 54, p. 147-156, jul. 1999b.

HALL, S. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HARAWAY, D. *Ciência, Cyborgs y Mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, Universitat de València; Instituto de la Mujer, 1990.

_____. Saberes localizados: a questão ciência para feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Tradução de Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, v. 5, 1995.

HASENBALG, C. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HERSKOVITS, M. The Negro family. In: BAHIA: a problem in method. [S. l.]: American Sociological Review, 1943.

HITA-DUSSEL, Maria Gabriela. *As Casas das Mães sem Terreiro: etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro da cidade de Salvador*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2004.

_____. Igualdade, identidade e diferença (S): feminismo na reinvenção de sujeitos. In: ALMEIDA, Heloísa Buarque et al. *Gênero em matizes*. Bragança Paulista, SP: EDUSF; CEDEPAH, 2002. p. 319-352.

HOOKS, B. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, n. 2, p. 464-478, 1995.

_____. *Talking Back: thinking feminist, thinking black*. Boston, MA: South End Press, 1989.

_____. Vivendo de amor, In: WERNECK, Jurema et al. (Org.). *O livro da saúde das mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas; Criola, 2000. p. 188-198.

KOFES, Maria Suely. Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações, *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, v. 1, 1993.

_____. Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidad y limites de las historias de vida en las Ciencias Sociales. In: ZAMUDIO, L.; THIERRY, L.; VARGAS, P (Ed.). *Los Usos De La Historia De Vida En Las Ciencias Sociales I*. *ANTHROPOS*: IFEA, p. 82-101, out. 1998.

_____. *Mulher, mulheres. Diferença e identidade nas armadilhas da igualdade e desigualdade: interação entre patroas e empregadas domésticas*. 1990. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

_____. *Uma trajetória, em narrativas*. Tese. (Livre Docência) - UNICAMP, Campinas- São Paulo, 1998.

LANDES, R. *A Cidade das mulheres*. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 316. (Retratos do Brasil, v. 6).

LAURETIS, T. de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, B. de H. (Org.). *Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LIMA, M. Trajetória Educacional e Realização Sócio-Econômica das Mulheres Negras. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 489-495, 1995.

LUTZ, C.; WHITE, G. M. The Anthropology of Emotions. *Annual Reviews Anthropological*, v. 15, p. 405-36, 1986.

MACCORMACK, C. P.; STRATHER, M. (Ed.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: University Press, 1987.

- MACÊDO, M. dos S. “*Tecendo os Fios e Segurando as Pontas*”: trajetórias e experiências entre mulheres chefes de família em Salvador. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1999.
- MAC DOWEL, M. C. dos S. Quem pode falar, onde e como? *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.
- MALDONATO-TORRES, N. Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI, *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, v. 34, p.105-129. 2006.
- MALINOWSKI, B. *Los argonautas del pacífico occidental*: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica. Barcelona, ES: Ediciones Península, 1973.
- MATTOSO, K. *A Cidade de Salvador*. Bahia. Século XIX: uma província no Império. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- _____. *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. Tradução de James Amado. São Paulo: Corrupio, 1988.
- MAUSS, M. *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979. (Grandes Cientistas Sociais).
- _____. Les techniques du corps. In: _____. *Sociologie et Anthropologie*. 9. ed. Paris: PUF; Quadrige, nov. 2000. p. 376.
- MICHEL, A. *Sociologie de la Famille et du Mariage*. Paris: Puf, 1986.
- MONTEIRO, M. Sujeito, gênero e masculinidade In: ALMEIDA, H.B. de et al. (Org.). *Gênero em Matizes*, São Paulo: CDPAH, 2002. p. 243-262.
- MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO. *1978-1988 10 Anos de Luta Contra o Racismo*. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.
- MOORE, H. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 14, 2000.
- MOREIRA, D.; SOBRINHO, A. Casamentos inter-raciais: o homem negro e a rejeição da mulher negra. In: COSTA, A. et al. (Org.). *Alternativas escassas - saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas; Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. p. 344.
- MOREIRA, N. R. *O feminismo negro brasileiro*: um estudo do Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro e São Paulo. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2007.
- MORIN, F. *Anthropologie et Histoire de Vie. Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, v. 69, año 27, jui./déc. 1980. Nueva Serie.

MOUTINHO, L. “Jorge Amado: desejo “inter-racial” nos registros realista e ficcional”. In: _____. *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004a, p. 138.

_____. *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004b.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 152.

OLIVEIRA, L. H.; PORCARO, R. M.; ARAÚJO, T. C. N. *O lugar do negro na força de trabalho*. Rio de Janeiro: IBGE; 1985.

ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

PACHECO, A. C. L. “Branca para casar, mulata para “F” e negra para trabalhar”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 2008. 317 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008.

_____. Uma caracterização do trabalho feminino no Pólo Industrial de Camaçari, na Bahia. In: COSTA, Ana Alice Alcântara.; ALVES, Ivya (Org.). *Ritos, Mitos e Fatos, Mulher, Gênero, na Bahia*. Salvador: NEIM UFBA, 1997. (Bahianas, n. 1).

_____. Raça, gênero e escolhas afetivas: uma abordagem preliminar sobre solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. *Temáticas*, Campinas, v. 11, n. 21-22, p. 11-48, jan./dez. 2003.

_____. Raça, gênero e política na trajetória de uma mulher negra chamada Zeferina. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de et al. (Org.). *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002. p. 263-284.

_____. Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais brasileiras - um diálogo com o tema. *Afro-Ásia*, v. 34, p. 153-188, 2006.

PAISINI, E. Prostituição e diferenças Sociais. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de et al. (Org.). *Gênero em matizes*. Bragança Paulista, SP: EDUSF, 2002. p. 97.

PEREIRA, J. B. B. As relações entre a academia e a militância negra. In: BACELAR, Jéferson.; CAROSO, A. (Org.). *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Companhia Nacional, 1942.

- PINHO, O. A. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 23, p. 89-119, 2004.
- _____. Etnografias do Brau: corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 127-145, jan./abr. 2005.
- PISCITELLI, A. Sexo tropical: comentários sobre gênero e “raça” em alguns textos da mídia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, v. 6-7, p. 10-331, 1996.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- RABELO, M. et al. *Experiência de doença e narrativa*. [S. l.]: Editora Fio Cruz, 1999.
- RAMIREZ, M.C. Do centro à periferia: os diversos lugares da reprodução nas teorias de gênero In: ALMEIDA, H. B. de et al. (Org.). *Gênero em matizes*. São Paulo: CDDPAH; EDUSF, 2002. p. 115-152.
- REIS, I. C. F. dos. *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. 2007. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2007.
- _____. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos; EDUFBA, 2001.
- REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- REVISTA RAÇA BRASIL. ano 1, n. 2, p. 14, out. 1996.
- RIBEIRO, M. Mulheres negras brasileiras: de Bertioiga a Beijing. *Revista de Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 446-457, 1995.
- RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.
- ROSALDO, M. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge: University Press, 1980.
- ROSALDO, M. Toward na athropology of self and feeling. In: SHWEDER, R. A.; LEVINE, R. A. (Org.). *Culture Theory: essays o mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- SALEM, T. Mulheres faveladas, com a venda nos olhos. In: FRANCHETTO, B.; CAVALCANTI, M. L. V; HEILBORN, M. L. (Org.). *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p. 57-92.

- SANSONE, L. Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia (algumas primeiras impressões). *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 143-173, dez. 1992.
- SANTOS, J. T. dos. *O poder da cultura e a cultura no poder*. Salvador: EDUFBA, 2005. p. 264.
- SANTOS, M. C. Mac Dowel dos. Quem pode falar, onde e como? *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 1995.
- SANTOS, M. R. R. dos. *Arranjos familiares e desigualdades raciais entre trabalhadores em Salvador e Região Metropolitana-1987/1989*. 1996. Dissertação (Mestrado de Sociologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
- _____. Padrões de organização familiar em Salvador e na RMS: as famílias chefiadas por mulheres. *Revista Bahia: Análise & Dados*, Salvador, v. 7, n. 2, set. 1997.
- SANTOS, N. R. dos. *Mercado informal & etnia*. Salvador: Centro de Reflexão e Ação Étnico-Social - CRAES, 2002.
- SCALON, M. C. R da C. Cor e seletividade conjugal no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 17-36, dez. 1992.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.
- SEGURA-RAMIREZ, H. Gênero e raça em Casa Grande & Senzala e “democracia racial” no Brasil contemporâneo, *Temáticas*, Campinas, v. 11, n. 21-22, p. 127-158, jan./dez. 2003.
- SENNETT, R.; FOUCAULT, M. Sexualidad y soledad. In: ABRAHAM, T. (Org.). *Foucault y la ética*. Buenos Aires: editorial Biblos, 1988.
- SEYFERTH, G. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. *Revista do Museu Paulista*, N. S, São Paulo, v. 30, 1985.
- SHILLING, C. Emotions, embodiment and the sensation of society. *Sociological Review*, v. 45, n. 2, p. 195-219, [1997?].
- SILVA, A. C. da. *A discriminação do negro no livro didático*. Salvador: CEAO CED, 1995.
- SILVA, F. C. da. *Construção e (des)construção de identidade racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo*. 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Campina Grande, Paraíba, 2001.

SILVA, J. C. da. história de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. In: REIS, J. J. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SILVA, N. V. Distância social casamento inter-racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 14, p. 54-83, 1987.

_____. Estabilidade temporal e diferenças regionais no casamento inter-racial. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 49-60, 1991.

_____. O preço da cor: diferenças raciais na distribuição de renda no Brasil. *Pesquisa e Planejamento Econômico*, v. 10, n. 1, 1980.

SIQUEIRA, M. L. Iyámi, Iyá Agbás: Dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. *Revista Estudos Feministas*, UFRJ, ano 3, n. 2, p. 436-445, 1995.

SKIDMORE, T. E. O Brasil Visto de Fora. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 34, p. 49-62, nov. 1992.

SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil, Sudeste, Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, C. M. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. 1994. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

SOLOMON, R. The Jamesian theory of emotion in Anthropology. In: SHWEDER, R. A.; LEVINE, R. A. (Ed.). *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SOUZA, É. R. de. Construindo “masculinidades femininas”: educação, corpo e violência na pré-adolescência In: ALMEIDA, H. B. de. et al. (Org.). *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: São Paulo, 2002. p. 285-318.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

STOLCKE, V. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 102, 1991.

STRATHERN, M. *The Gender of the Gift: problems with women and problems with society*. Mélanesia, Berkely: University of California Press, 1988.

AS TEORIAS de Karl Marx. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

TORRES, A. Casamento: tempos, centramento, gerações e gênero. In: MOTTA, A. (Org.). Dossiê: Gênero, Idades, Gerações. *Caderno CRH*, v. 17, n. 42, set./dez. 2004.

TRABALHADORAS domésticas: quem são e o que pensam. *Revista Maria*, *Maria*, ano 4, n. 4, p. 33, 2000.

A TRANSFORMAÇÃO da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1991.

UZIEL, A. P. Da intenção ao Direito. Homossexualidade e adoção no Brasil. In: ALMEIDA, H. B. de et. al. (Org). *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002. p. 153-176.

VELHO, G. Individualismo e cultura - notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

VIANNA, O. *Evolução do povo brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1933.

VIANNA, O. *Raça e assimilação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932

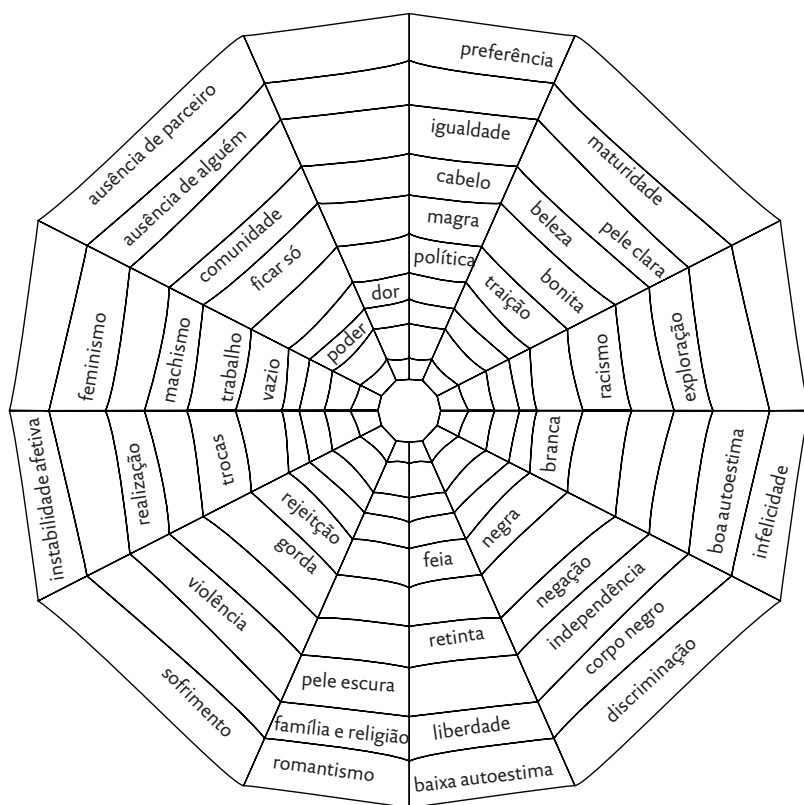
WOORTMANN, K. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

ZALUAR, A. *A máquina e a Revolta*: as organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 1985.

APÊNDICE A

TEIAS DE SIGNIFICADOS DE SOLIDÃO

Ativistas

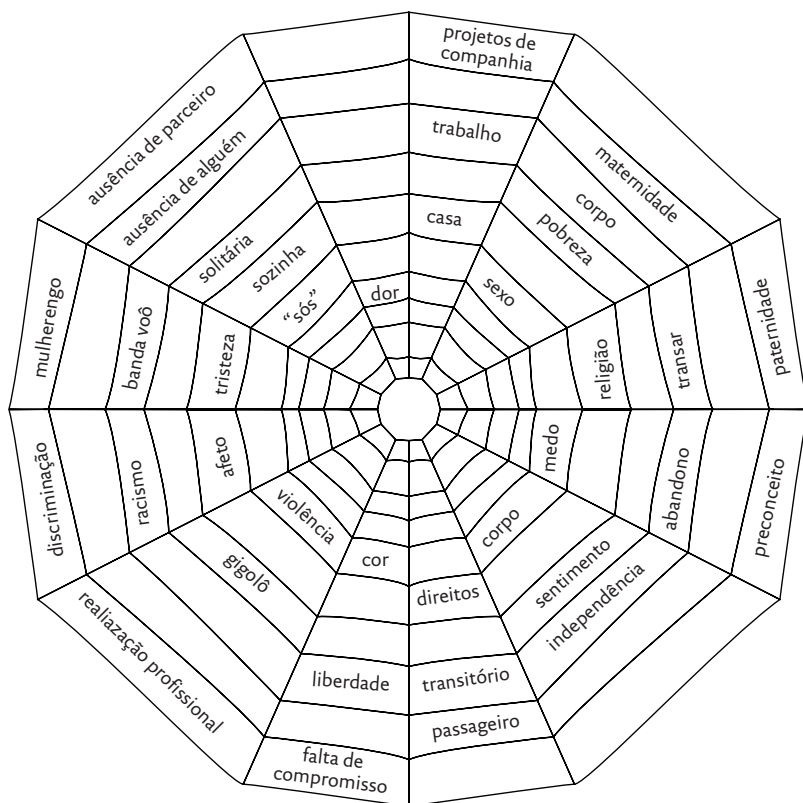


Fonte: Elaborado pela autora.

APÊNDICE B

TEIAS DE SIGNIFICADOS: OS SENTIDOS ATRIBUÍDOS À SOLIDÃO

Não ativistas



Fonte: Elaborado pela autora.

BIOGRAFIA DA AUTORA ANA CLÁUDIA LEMONS PACHECO - EDUFBA

Ana Cláudia Lemos Pacheco é natural de Nazaré das Farinhas/Bahia. Bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), mestre em Sociologia pela UFBA e doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é professora adjunta de Sociologia da Universidade do Estado da Bahia, campus – I. Pesquisadora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia com ênfase em culturas afro-brasileiras do Órgão de Educação e Relações Étnicas da Universidade Estadual do Sudeste da Bahia. Tem atuação na área de estudos e pesquisas sobre os temas: populações afro-brasileiras, gênero e raça, mulheres negras, feminismo negro, afetividade e pós-colonialidade. Atualmente é líder do Grupo de pesquisa sobre gênero, raça, cultura e sociedade, certificado pelo CNPq e vice-presidenta da Associação de Pesquisadores Negros da Bahia (2011-2013).

	COLOFÃO
Formato	16 x 23 cm
Tipografia	Documenta 10,5/15,5 (texto) e Panefresco (títulos)
Papel	Alcalino 75 g/m ² (miolo) Duo Design 300 g/m ² (capa)
Impressão	EDUFBA
Capa e Acabamento	Cian Gráfica
Tiragem	400 exemplares



9 7 8 8 5 2 3 2 1 0 4 3 4